SERI DISERTASI

Epistemologi Tafsir Kontemporer

Dr. Abdul Mustaqim

LKiS

Epistemologi Tafsir Kontemporer

Dr. Abdul Mustaqim

Epistemologi Tafsir Kontemporer

LKiS

PENGANTAR REDAKSI

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang di dalamnya memuat ajaran moral universal bagi umat manusia sepanjang masa. Dalam posisinya sebagai kitab petunjuk, Al-Qur'an diyakini tidak akan pernah lekang dan lapuk dimakan zaman. Akan tetapi dalam kenyataannya, teks Al-Qur'an sering kali dipahami secara parsial dan ideologis sehingga menyebabkannya seolah menjadi teks yang mati dan tak lagi relevan dengan perkembangan zaman. Fenomena inilah yang menggelisahkan para *mufassir* modern-kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Hassan Hanafi, dan Nasr Hamid Abu Zaid.

Menurut para *mufassir* modern-kontemporer ini, yang dibutuhkan saat ini adalah model dan metodologi baru dalam pembacaan dan pemahaman atas Al-Qur'an agar kitab suci umat Islam ini benar-benar menjadi kitab petunjuk yang akan senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat serta mampu merespons setiap problem sosial-keagamaan yang dihadapi oleh umat manusia. Ini mengandung arti bahwa paradigma pemahaman atas Al-Qur'an harus digeser dan diubah; dari paradigma literalis-ideologis yang sudah berlangsung selama beberapa abad lamanya menjadi paradigma kritis-kontekstual. Tanpa adanya perubahan paradigma dalam membaca dan memahami kalam Tuhan tersebut maka yang

muncul hanyalah pembacaan yang berulang-ulang (*al-qira'ah al-mutakarrirah*) dan tidak produktif.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini, yang pada mulanya merupakan karya *disertasi* Abdul Mustaqim di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, mengkaji pemikiran dan metodologi penafsiran dua tokoh yang cukup representatif mewakili para pemikir muslim kontemporer di bidang kajian keislaman, khususnya di bidang tafsir, yakni Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Kedua tokoh tersebut dinilai oleh penulis buku ini mewakili pemikiran dari dua wilayah yang berbeda, yakni India (Indo-Pakistan) dan Timur Tengah (Syiria). Dengan menggunakan analisis komparatif, penulis buku ini mengkaji secara mendalam dan juga kritis terhadap metodologi penafsiran Al-Qur'an yang ditawarkan oleh Rahman dan Syahrur beserta implikasi yang ditimbulkannya.

Penulis mengawali kajiannya dalam buku ini dengan memotret sejarah perkembangan tafsir sejak era nabi hingga era modern-kontemporer dengan menggunakan perspektif *the history of idea*-nya Ignaz Goldziher. Dari hasil penelusurannya atas sejarah tafsir, ditemukanlah fakta bahwa telah terjadi pergeseran paradigma dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an, yang dapat dipetakan menjadi tiga babakan atau periodisasi penafsiran Al-Qur'an dengan basis penalarannya masing-masing. *Pertama*, periode formatif, yakni penafsiran Al-Qur'an yang terjadi atau berlangsung di masa nabi dan para sahabat hingga era pasca sahabat. Pada periode ini, nalar yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah nalar kuasi-kritis. *Kedua,* periode afirmatif, yakni penafsiran Al-Qur'an yang terjadi pada Abad Pertengahan Islam, yang mendasarkan penafsirannya pada nalar ideologis. *Ketiga,* periode reformatif, yakni penafsiran Al-Qur'an yang terjadi pada abad modern-kontemporer. Pada periode ini, nalar yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah nalar kritis.

Melalui perspektif *the history of idea* ini, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur dikategorikan oleh penulis buku ini sebagai *mufassir* era modern-kontemporer yang menggunakan nalar kritis dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kritisisme Rahman dan Syahrur terlihat jelas dari kritik-kritiknya yang tajam terhadap produk-produk penafsiran para ulama terdahulu yang cenderung bersifat literalis dan dogmatis sehingga menjadikannya tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman. Atas ketidakpuasannya terhadap model dan produk penafsiran para ulama terdahulu, Rahman dan Syahrur pun kemudian menawarkan metodologi baru dalam membaca dan menafsirkan Al-Qur'an. Dalam hal ini, Rahman menawarkan dua metode pembacaan atas Al-Qur'an, yakni (1) metodologi hermeneutika *double movement* dan (2) metode tematik (*maudhu'i*). Di sisi lain, Muhammad Syahrur juga menawarkan dua metode penafsiran Al-Qur'an, yakni (1) metode ijtihad dengan pendekatan teori *hudud* yang digunakan untuk membaca dan menafsirkan ayat-ayat *muhkamat* dan (2) metode hermeneutika takwil dengan pendekatan linguistik-saintifik yang digunakan untuk membaca dan menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat*.

Langkah yang ditempuh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur ini boleh dikatakan cukup progresif dan prospektif. Dengan metode pembacaan dan penafsiran Al-Qur'an yang ditawarkan oleh Rahman dan Syahrur tersebut, diharapkan akan melahirkan "pembacaan yang kreatif dan produktif" sehingga ajaran-ajaran normatif-universal Al-Qur'an bisa dikontekstualisasikan dengan perkembangan zaman.

Model dan metodologi pembacaan dan penafsiran Al-Qur'an yang ditawarkan oleh Rahman dan Syahrur ini tentu saja sangat menarik untuk dikaji dan didiskusikan. Dan, Abdul Mustaqim dalam buku ini telah membahas dan mengelaborasinya secara baik, mendalam dan tentu saja juga kritis. Selain itu, persoalan

hakikat tafsir dan tolak ukur kebenaran tafsir juga menjadi bagian pembahasan yang menarik dalam buku ini, di samping juga mengenai implikasi yang ditimbulkan dari model penafsiran Al-Qur'an yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Oleh karena itu, buku ini sangat menarik untuk dibaca dan didiskusikan lebih lanjut guna memperkaya wacana dalam penafsiran Al-Qur'an dan diharapkan bisa menjadi inspirasi bagi pengembangan metodologi tafsir di negeri ini.

Hadirnya buku ini ke hadapan pembaca tentu saja semakin melengkapi buku-buku tentang kajian Al-Qur'an yang telah kami terbitkan sebelumnya, seperti *Tekstualitas Al-Qur'an* karya Nasr Hamid Abu Zaid (1997); *Kritik Nalar Al-Qur'an* karya Ali Harb (2003)*, Stilistika Al-Qur'an* karya Syihabuddin Al-Qalyubi (2009)*,* dan *Antropologi Al-Qur'an* karya Baidhawi (2009).

Akhirnya, kami mengucapkan terima kasih banyak kepada Dr. Abdul Mustaqim yang telah mempercayakan penerbitan buku ini kepada kami.

Selamat Membaca!

Yogyakarta, 15 April 2010

Fuad Mustafid

PENGANTAR PENULIS

Al-hamdulillâh, puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT., yang telah memberikan rahmat dan taufiq-Nya sehingga buku ini bisa diterbitkan.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini membincang tentang epistemologi tafsir kontemporer. Kajian ini menurut hemat penulis sangat penting dilakukan karena problem epistemologi sesungguhnya bukan hanya problem filsafat, melainkan juga problem seluruh disiplin keilmuan Islam, termasuk di dalamnya adalah ilmu tafsir.

Munculnya tafsir kontemporer dengan epistem yang berbeda dari tafsir-tafsir sebelumnya, merupakan keniscayaan sejarah. Kemunculannya tidak bisa dilepaskan dari perkembangan problem sosial keagamaan masyarakat kontemporer yang semakin kompleks dan juga perkembangan ilmu pengetahuan yang semakin pesat. Ia muncul untuk memberikan solusi alternatif bagi problem sosial keagamaan yang dihadapi masyarakat kontemporer.

Buku ini mengkaji tentang struktur dasar epistemologi tafsir kontemporer Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Secara lebih spesifik, buku ini mengkaji beberapa persoalan mendasar menyangkut hakikat tafsir menurut Fazlur Rahman dan Muhammad

Syahrûr, metode tafsir yang digunakan oleh keduanya, serta tolok ukur kebenaran sebuah tafsir.

Berdasarkan kerangka teori *the history of idea,* melalui pendekatan historis-filosofis penulis sampai pada kesimpulan bahwa dalam sejarah tradisi penafsiran Al-Qur'an semenjak masa Nabi Muhammad hingga sekarang telah terjadi pergeseran epistemologi penafsiran yang mana hal ini merupakan bagian dari perubahan dan kesinambungan. *Pertama,* tafsir era formatif yang berbasis pada nalar quasi-kritis; *kedua*, tafsir era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis, dan *ketiga,* tafsir era reformatif yang berbasis pada nalar kritis.

Dari pergeseran epistemologi tafsir tersebut, melalui metode analisis komparatif, penulis menyimpulkan hakikat tafsir menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr dapat dilihat dari dua perspektif.

Pertama, tafsir sebagai produk yang merupakan hasil interaksi dan dialektika antara teks, konteks (realitas), dan penafsirnya. Ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-hitoris, geo-politik, bahkan juga latar belakang keilmuan serta "kepentingan" *mufassir*-nya. Sebagai sebuah produk budaya, tafsir tidak hanya boleh dikritik, tetapi harus direkonstruksi jika tidak sesuai lagi dengan tuntutan masyarakat kontemporer. Tafsir sebagai produk pemikiran akan mengalami pluralitas dan bersifat relatif, intersubjektif, bahkan juga tentatif.

Jika kita berbicara tentang penafsiran maka problem utamanya adalah bagaimana memberi makna terhadap sebuah teks masa lalu yang kita baca. Apakah seorang *mufassir* hanya sekadar mengulang makna-makna masa lalu ketika teks itu muncul atau sebenarnya dia juga diberi hak, dan bahkan dituntut untuk kreatif memproduksi makna-makna baru sesuai dengan episteme dan tuntutan zamannya? Dalam konteks ini ada perbedaan pandangan antara

Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr tentang hakikat sebuah tafsir. Bagi Rahman, hakikat tafsir adalah bagaimana seorang *mufassir* mampu menemukan makna otentik (*original meaning*) dari sebuah teks melalui konteks sosio-historis masa lalu untuk melakukan kontekstualisasi makna di era sekarang sehingga ditemukan makna yang aktual dan relevan.

Sementara itu, bagi Syahrûr, seorang *mufassir* tidak perlu bersusah payah mencari makna otentik atau ideal moral dari suatu teks di masa lalu, tetapi dia bisa langsung mencari makna teks yang relevan di era sekarang. Sebab, menurut Syahrur, makna itu juga berkembang sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer. Oleh karena itu, Al-Qur'an harus dipandang seolah-olah baru saja turun dan bahwa nabi baru saja menyampaikannya kepada kita.

Kedua, tafsir sebagai proses, yaitu proses aktivitas interpretasi yang harus terus-menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti. Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr sama-sama sepakat bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang akan selalu relevan untuk segala ruang dan waktu, tetapi harus "dibaca" secara kreatif dan produktif sehingga ia benar-benar mampu menjadi solusi alternatif bagi pemecahan atas problem-problem sosial-keagamaan umat mansuia kontemporer.

Untuk mewujudkan hal tersebut, Fazlur Rahman menawarkan dua metode penafsiran Al-Qur'an. *Pertama*, hermeneutika *double movement,* yakni upaya "membaca" Al-Qur'an sebagai teks masa lalu dengan memperhatikan konteks sosio-historis untuk mencari nilai-nilai ideal moral, dan kemudian kembali ke masa sekarang untuk melakukan kontekstualisasi terhadap pesan-pesan eternal-universal Al-Qur'an yang hendak diaplikasikan di era kekinian. *Kedua*, metode tematik untuk menggali pandangan Al-Qur'an yang holistik dan komprehensif dari Al-Qur'an sendiri sehingga subjektivitas dan bias-bias ideologi *mufassir* dapat diminimalisir.

Di sisi lain, Muhammad Syahrûr juga menawarkan dua model penafsiran Al-Qur'an. *Pertama*, metode ijtihad dengan pendekatan "teori batas" (*nazhariyyah al-hudûd*). Metode ini digunakan untuk membaca ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum). Dengan teori ini, sakralitas teks dapat terjaga, namun penafsirannya dapat fleksibel dan dinamis seiring dengan perkembangan zaman. *Kedua*, metode hermeneutika takwil melalui pendekatan linguistik-saintifik yang diaplikasikan untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang berisi informasi atau isyarat ilmu pengetahuan. Dengan metode ini, ayat-ayat Al-Qur'an yang tadinya masih merupakan kebenaran teoretis rasional atau berupa realitas objektif di luar kesadaran manusia akan menjadi sebuah teori ilmu pengetahuan yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris. Metode takwil ini ingin membuktikan kebenaran informasi teoretis *al-qur'ân'* (istilah khusus Syahrûr), agar sesuai dengan realitas empiris sehingga ada harmonisasi antara sifat absolut ayat-ayat *al-qur'ân* dengan pemahaman relatif para pembacanya. Metode penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan metode ijtihad dan hermeneutika takwil tersebut oleh Syahrûr dinamakan dengan pembacaan kontemporer (*qira'ah mu'âshirah*), sebuah model pembacaan hermeneutis yang dimaksudkan untuk memberikan pemaknaan baru yang 'tidak biasa' (*de-familiarization*), bahkan mendekonstruksi sama sekali terhadap produk-produk penafsiran konvensional.

Berkaitan dengan persoalan kebenaran penafsiran, sebuah tafsir dikatakan benar atau salah tergantung pada teori yang dipakai untuk menilainya. Jika kita memakai teori koherensi maka sebuah produk tafsir dikatakan benar apabila ada konsistensi logis-filosofis antara proposisi-proposisi yang dinyatakannya. Namun jika kita memakai teori korespondensi maka produk penafsiran dikatakan benar apabila ia sesuai dengan kenyataan empiris di lapangan. Dengan kata lain, kebenaran tidak hanya pada dataran idealis-metafisis, tetapi harus realistis-empiris sesuai dengan teori

ilmu pengetahuan. Hal ini mungkin hanya berlaku pada ayat-ayat yang mengandung isyarat ilmiah, sebagaimana yang dilakukan oleh Syahrûr dalam hermeneutika takwilnya. Sementara jika kita menggunakan teori pragmatisme maka produk penafsiran akan dianggap benar apabila secara fungsional dapat menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem sosial keagamaan. Konsekuesinya, jika produk penafsiran ternyata tidak lagi mampu menjadi solusi bagi pemecahan problem sosial-keagamaan umat manusia maka penafsiran tersebut boleh dinyatakan tidak benar sehingga perlu ditinjau ulang dan direvisi. Ini berarti bahwa produk penafsiran tidak boleh hanya bersifat idealis-metafisis, tetapi juga harus realistis-empiris dan solutif terhadap problem-problem sosial-keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat kontemporer.

Penulis melihat bahwa Fazlur Rahman dan juga Muhammad Syahrur ingin menjadikan tafsir bermakna secara fungsional. Sebagaimana halnya ketika Al-Qur'an diturunkan, ia secara fungsional memberikan solusi dan jawaban terhadap masalah-masalah yang berkembang pada saat itu.

Satu hal yang sangat penting untuk dikemukakan di sini adalah bahwa perkembangan tafsir tidak hanya dipengaruhi oleh perkembangan zaman dan kondisi, tetapi ia juga dipengaruhi oleh perubahan dan perkembangan epistemologi (*taghayyur wa tathawwur at-tafsîr bi taghayyur wa tathawwur nuzhum al-ma'rifî*). Dengan demikian, untuk mengembangkan tafsir di Indonesia maka diperlukan perubahan paradigma dan epistemologi baru, dari nalar ideologis ke nalar kritis. Sebab, jika epistemologi tafsirnya tidak diubah maka perkembangan tafsir di Indonesia hanya akan mengalami stagnasi (jalan di tempat). Akibatnya, tafsir akan terjebak pada pengulangan pendapat-pendapat masa lalu yang belum tentu relevan dengan konteks keindonesiaan, bahkan akan mengalami "kemandulan" dalam memberi solusi terhadap problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer yang semakin kompleks.

Namun demikian, penggunaan nalar kritis dalam rangka kontekstualisasi tafsir juga tetap harus didasarkan pada prinsip-prinsip sebagai berikut: *pertama*, menjaga hal-hal substantif dan konstan (*ihtirâm ats-tsawâbit*) yang menjadi kesepakatan bersama secara rasional di antara *academic community of interpreters* sehingga akan melahirkan tafsir yang lebih otoritatif-intersubjektif dan tetap mencerminkan pandangan yang pluralistik. *Kedua,* untuk menghindari pemaksaan gagasan non-Qur'ani seperti yang dilakukan Syahrûr maka Al-Qur'an hendaknya tidak diposisikan sebagai "justifikasi" bagi teori ilmiah, melainkan cukup diposisikan sebagai inspirasi dan motivasi bagi pengembangan ilmu pengetahuan. *Ketiga,* pengembangan tafsir kontemporer tidak harus meninggalkan sama sekali terhadap *turâts* (warisan khazanah keilmuan masa lalu), agar tidak terjadi diskontinuitas sejarah keilmuan tafsir. Sebab, apa yang dianggap sebagai "tidak berguna" di saat sekarang, boleh jadi akan berguna di saat yang akan datang. Oleh karena itu, warisan masa lalu harus dipandang secara kritis, adil, dan proporsional sesuai dengan konteks epistem yang berkembang pada saat itu. Di sisi lain, penulis juga melihat pentingnya mengembangkan kajian tafsir pada wilayah *living Qur'an* karena kajian ini akan lebih banyak mengapresiasi respons dan tindakan masyarakat terhadap kehadiran Al-Qur'an. Oleh karena itu, tafsir tidak boleh bersifat elitis, tetapi ia harus bersifat emansipatoris. Untuk bisa mewujudkan hal tersebut, maka pendekatan fenomenologi dan analisis ilmu-ilmu sosial-humaniora tentunya menjadi sangat penting.

* * * * *

Selesainya penelitian dan penulisan karya ini tentu saja tidak lepas dari dorongan dan bantuan berbagai pihak. Untuk itu, dalam kesempatan ini penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada pihak-pihak yang telah berperan dan membantu proses penulisan dan penerbitan buku ini.

Pertama-tama penulis mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. H.M. Amin Abdulah dan Prof. Dr. H. Machasin, M.A., selaku promotor dan inspirator penulis yang selalu memberikan motivasi, arahan, bimbingan, kritik, dan koreksi terhadap proses penelitian dan penulisan karya ini. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada para penguji *disertasi:* Prof. Dr. Koento Wibisono, Prof. Dr. E. Gerrit Singgih, dan Dr. Hamim Ilyas, M.A. yang telah banyak memberi masukan dan kritik demi perbaikan *disertasi* ini. Tidak lupa penulis juga menyampaikan banyak terima kasih kepada Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A. yang telah banyak meminjami penulis buku-buku Syahrur dan sekaligus menjadi penguji *disertasi* pada ujian terbuka.

Kepada kedua orang tua penulis (H. Muhammad Bardan-Hj. Suwarti (alm.) dan Drs. H. Yasin Zaki S.H.(alm.)-Hj. Rina Ismi Karina) yang selalu mendoakan dan memberikan dorongan kepada penulis demi kesuksesan studi ini penulis juga mengucapkan terima kasih yang tak terhingga.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada istri tercinta, Jujuk Najibah Ardianingsih, S.Psi, yang selalu setia menemani penulis, baik dalam suka maupun duka. Demikian pula penulis sampaikan banyak terima kasih kepada anak-anak tersayang: Muhammad Zhafir Hikam, Muhammad Baston ‘Abqari, dan Nabil Hammada yang telah penulis “rampok” sebagian waktu dan hak-haknya.

Kepada para kiai, ustadz, dan semua pihak yang telah mendorong dan membantu penulis untuk menyelesaikan karya ini juga penulis sampaikan terima kasih. Juga kepada para guru dan kawan-kawan penulis: Drs. H. Muhammad Fahmi, M.Hum,. Drs. H. Yusron Asyrafi, M.A., Prof. Dr. Muhammad Chirzin, M.Ag., Prof. Dr. Suryadi M.A.g, Dr. Nurun Najwah, M.A.g, Dr. Ahmad Baidlowi, M.Si., Dr. Alfatih Suryadilaga, M.Ag., Muhammad Yusuf, M.Si.,

Mas Mansur, M.A., Mas Ahmad Rofiq M.A., Kang Dr. Zuhri, M.A, Dr. Alim Ruswantoro, M.A., Dr. H. Agung Danarto, Inayah Rahmawati, MA dan teman-teman lain, yang tidak bisa penulis sebut satu persatu. Merekalah yang sering menjadi mitra penulis dalam berdiskusi.

Kepada pihak penerbit *LKiS* Yogykarta yang telah berkenan menerbitkan naskah *disertasi* ini dan terutama juga kepada Mas Fuad Mustafid yang telah ikut membantu proses penerbitan buku ini penulis sampaikan banyak terima kasih. Kepada Sdr. Aat Hidayat dan Khoirul Umam serta para santri penulis di LSQ (Lingkar Studi Al-Qur'an): Yusron, Abdul Halim, Mumtaz, Zainal, Aida, Shofiuddin, Lina, Khofidloh, dll yang sering berdiskusi setiap malam Ahad di rumah tidak lupa juga penulis sampaikan terima kasih.

Akhirnya, kepada mereka semua penulis hanya bisa berdoa, semoga jasa dan kebaikan mereka mendapat balasan terbaik dari Allah. *Jazâhumullâh khayr al-jazâ',* Amien.

Yogyakarta, 20 April, 2010

Abdul Mustaqim

DAFTAR ISI

Bab 1
PENDAHULUAN

Kajian Al-Qur'an sebenarnya selalu mengalami perkembangan yang dinamis seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir, mulai dari yang klasik hingga kontemporer, dengan berbagai corak, metode, dan pendekatan yang digunakan.

Keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan Al-Qur'an sebagai teks yang terbatas dengan problem sosial kemanusiaan yang tak terbatas merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian tafsir Al-Qur'an. Hal ini karena Al-Qur'an meskipun turun di masa lalu, dengan konteks dan lokalitas sosial budaya tertentu, ia mengandung nilai-nilai universal yang akan selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat (*shâlihun li kulli zamân wa makân*). Karena itu, di era modern-kontemporer dewasa ini, Al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman.[1] Dengan kata lain, sebagai orang yang hidup di era kontemporer, kita tidak perlu menggunakan kaca mata orang terdahulu dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sebab, jika problem-problem kontemporer dewasa ini harus dipecahkan dengan menggunakan metode orang-orang dahulu yang jelas berbeda

[1] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qira'ah Mu'âshirah,* (Damaskus: Ahâli li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1992), hlm. 33.

dengan problem yang kita hadapi sekarang ini maka hal itu merupakan sebuah kemunduran. Sudah barang tentu hal itu menuntut adanya epistemologi baru yang sesuai dengan perkembangan situasi sosial, budaya, ilmu pengetahuan, dan peradaban manusia. Hal ini sejalan dengan pernyataan Amin Abdullah bahwa perkembangan situasi sosial politik, budaya, ilmu pengetahuan, dan revolusi informasi juga turut memberi andil dalam usaha memaknai kembali teks-teks keagamaan (Al-Qur'an dan al-hadits).[2]

Konsekuensinya, mengembangkan metodologi dan epistemologi tafsir kontemporer merupakan keniscayaan sejarah yang tidak dapat dihindari. Apalagi dalam peta pemikiran ilmu-ilmu keislaman, persoalan metodologi tafsir—yang *notabene* adalah seperangkat konsep dan teori, proses dan prosedur untuk mengembangkan tafsir—merupakan ilmu yang belum matang (*ghair an-nadhj*) sehingga selalu terbuka untuk diperbarui dan dikembangkan.[3] Oleh karena itu, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa merumuskan epistemologi dan metodologi tafsir "baru" di era modern-kontemporer dapat dipandang sebagai upaya pengembangan tafsir dalam rangka merespons tantangan zaman, mengingat pengembangan tafsir tidak dapat dilepaskan dari persoalan epistemologi dan metodologi itu sendiri.

Hal itu juga sangat terkait dengan posisi Al-Qur'an yang dipandang oleh umat Islam sebagai sumber ajaran moral dan sekaligus petunjuk bagi umat manusia (*hudan li an-nâs*).[4] Al-Qur'an

---

[2] Lihat M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN: Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga", dalam Jurnal *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* IAIN SUKA, No. 65/VI (2000), hlm. 93.

[3] Amin al-Khûli, *Manâhij at-Tajdîd fî an-Nahwi wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab,* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1961), hlm. 302.

[4] Fazlur Rahman, "Islamic Studies and The Future of Islam", dalam Malcolm H. Kerr (*ed.*), *Islamic Studies, A Traditions and Its Problem,* (Undena Publication: California, t.t.), hlm. 126. Lihat pula karya Fazlur Rahman yang lain, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 43.

benar-benar bukan hanya menempati posisi sentral dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, melainkan juga menjadi inspirator dan pemandu gerakan dan dinamika umat Islam sepanjang kurang lebih empat belas abad yang lalu.[5] Oleh karena itu, upaya memahami Al-Qur'an secara terus-menerus melalui dekonstruksi dan rekonstruksi epistemologi tafsir menjadi sangat penting karena hal itu memiliki implikasi yang sangat besar bagi perkembangan tafsir di dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia pada khususnya. Terlebih lagi mayoritas rakyat Indonesia adalah muslim dan mereka menghadapi problem sosial keagamaan yang semakin kompleks, seperti masalah HAM, pluralisme, dan gender yang memerlukan kajian yang serius dan rujukan teologis yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadits nabi.

Dalam konteks ini, pandangan Fazlur Rahman tampaknya relevan untuk dikutip sebagai representasi ekspresi dari sarjana muslim yang dilandasi rasa keimanan dalam mengkaji Al-Qur'an. Menurutnya:

> Memelihara Al-Qur'an sebagai dasar keimanan, pemahaman, dan tingkah laku moral adalah hal yang esensial. Namun demikian, Al-Qur'an tetap harus dijadikan sebagai buku bimbingan bagi seluruh umat manusia dan bahkan perlu memandangnya secara kritis sebagai kesatuan dalam kaca mata keilmuan modern, dengan memahami *ideal moral* dan mengambil darinya ajaran-ajaran yang cocok dalam waktu dan tempat tertentu.[6]

Persoalannya adalah bagaimana merumuskan epistemologi maupun metodologi tafsir yang bisa digunakan untuk memahami Al-Qur'an secara kritis, dialektis, reformatif, dan transformatif

---

[5] Hassan Hanafi, *Al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr ad-Dînî,* (Mesir: Madbuli, 1989), hlm. 7.

[6] Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity", dalam *Islamic Studies*, Jld. V, (1996), hlm. 121. Lihat juga Azyumardi Azra, "Studi Islam di Timur dan Barat, Pengalaman Selintas", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3, vol. V, (1994), hlm. 9.

sehingga produk penafsiran itu mampu menjawab tantangan dan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia. Masalah ini rupanya telah mendorong para pemikir muslim kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Hassan Hanifi, Asghar Ali Engineer, Nashr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad Syahrûr untuk mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi metodologi penafsiran Al-Qur'an yang lebih sesuai dengan tantangan dan tuntutan zaman.

Dari sekian banyak tokoh tafsir kontemporer tersebut, penulis tertarik untuk mengkaji epistemologi tafsir Fazlur Rahman (Indo-Pakistan) dan Muhammad Syahrûr (Suriah), mengingat kedua tokoh tersebut tampak lebih aplikatif dalam merumuskan metodologi tafsirnya. Konstruksi epistemologi yang dibangun oleh keduanya juga mempunyai implikasi-implikasi yang cukup signifikan dan sangat relevan bagi pengembangan tafsir di Indonesia, terutama ketika metodologi tersebut dijadikan pisau analisis dalam merespons isu-isu pluralisme, HAM, gender, dan masalah-masalah kontemporer lainnya.

Baik Fazlur Rahman maupun Muhammad Syahrur berangkat dari semangat yang sama, yakni ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan moral-teologis bagi umat manusia dalam mengemban amanah Tuhan, dan membuktikan bahwa Al-Qur'an selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Keduanya juga sama-sama ingin mendialogkan teks Al-Qur'an yang statis dan terbatas dengan konteks perkembangan zaman yang dinamis dan tak terbatas. Selain itu, keduanya juga menganggap bahwa memperhatikan perkembangan sejarah untuk memaknai teks suci adalah sangat penting karena teks itu memiliki konteks sosio-historis yang melingkupinya sehingga teks Al-Qur'an perlu ditafsirkan seiring dengan tantangan dan problem kontemporer, supaya tetap relevan untuk setiap zaman dan tempat.

Meskipun demikian, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur memiliki sisi-sisi perbedaan, seperti dalam memandang dan menyikapi masalah *turâts* (tradisi), makna otentik teks, dan metodologi penafsiran. Jika Rahman cukup apresiatif terhadap *turâts*, meskipun dia tidak ingin terjebak dalam tradisionalisme, maka Syahrûr justru terkesan kurang apresiatif, dan bahkan seolah anti terhadap tradisi (warisan masa lalu). Menurut Syahrûr, tradisi sering kali mengungkung seseorang hingga menjebaknya pada sikap taklid dan stagnan, seperti sikap orang-orang yang diceritakan dalam Al-Qur'an (QS. al-Mukminûn [23]: 24 dan az-Zukhrûf [43]: 22).[7] Sebaliknya, bagi Rahman, tradisi memiliki nilai yang sangat penting, meskipun tetap harus dibaca secara kritis. Sebab, menurutnya, tanpa tradisi seseorang tidak akan dapat memahami segala sumber pemikiran Islam (Al-Qur'an dan as-Sunnah).[8]

Di sisi lain, jika dalam diskursus hermeneutik Rahman tampak masih percaya dengan makna otentik teks (*original meaning*) maka tidak demikian halnya dengan Syahrûr yang sudah tidak percaya lagi dengan makna otentik teks. Sebab, menurut Syahrûr, penafsiran terhadap suatu teks sering kali sangat dipengaruhi oleh bias-bias ideologi dan kondisi sosio-politik *mufassir*-nya.

Selain itu, Rahman dan Syahrur juga berbeda dalam hal pendekatan dan metodologi penafsiran yang digunakan. Jika Rahman menggunakan model hermeneutik *double movement* dan metode tematik dengan pendekatan sosio-historis, maka Syahrûr menggunakan metode ijtihad dan hermeneutika takwil dengan pendekatan linguistik strukturalis,[9] yang diramu dengan pendekatan matematik (*al-mafhûm ar-riyâdhî*). Metode dan pendekatan yang

---

[7] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân ...*, hlm. 32–22.

[8] Ibrahim Ozdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman Thought", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 9, No. 2, hlm. 258–261.

[9] Lihat Pengantar dan Epilog Ja'far Dakk al-Bâb, dalam *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*.

digunakan Syahrur inilah yang kemudian melahirkan teori *hudûd* (*limit theory*) sebagai salah satu temuan orisinal dalam mengkaji ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum).

Adanya persamaan dan perbedaan metodologi dan model penafsiran yang digunakan oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur tersebut tentu mempunyai implikasi dan konsekuensi tersendiri dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebagai hipotesis, Rahman terkesan cenderung meninggalkan bingkai teks yang literal dan lebih mementingkan aspek ideal moral; dengan asumsi bahwa teks itu—meminjam istilah Nashr Hamid Abû Zaid—di samping memiliki makna (*ma'nâ*), juga mempunyai signifikansi (*maghzâ*). Menurutnya, makna teks yang legal formal boleh "diketepikan", sedangkan *maghzâ* (signifikansi) itulah yang justru lebih penting sehingga harus dikedepankan. Ini dapat dilihat, antara lain, dalam model hermeneutik *double movement*[10] (gerakan ganda) yang diintrodusir oleh Rahman, di samping metode tematik dan pendekatan sosio-historisnya. Sementara itu, Syahrûr tetap kokoh berpegang pada bingkai teks dan mengakui sakralitasnya. Namun demikian, dia tidak kehilangan kreativitasnya dalam memaknai teks secara dinamis dan fleksibel. Ini dapat dilihat, antara lain, dalam metode ijtihad yang ditawarkan Syahrûr dengan pendekatan teori *hudûd,*[11] terutama ketika mengkaji ayat-ayat hukum.

Di sisi lain, Syahrur juga menggunakan pendekatan linguistik strukturalis dengan analisis sintagmatis-paradigmatis,[12] yang di-

---

[10] Teori tersebut berbunyi: "from the present situation to Qur'anic times, then back to the present ...". Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition,* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 4–9. Lihat pula karya Fazlur Rahman yang lain, *Islam Legacy and Contemporary Challenge,* (Notre Dame: Cross Road Books, 1980), hlm. 415.

[11] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân ...*, hlm. 453–466.

[12] Analisis sintagmatik adalah analisis yang coba menghubungkan antara satu kata dengan kata lain, baik di depan atau di belakangnya, dalam satu susunan kalimat. Hubungan ini juga disebut dengan hubungan linier, di mana jika posisi salah satu

ramu dengan teori-teori sains modern. Hal ini ternyata memiliki implikasi pada sikap Syahrûr yang terkadang *arbitrer* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sehingga suatu ayat tertentu ditundukkan sedemikian rupa untuk mendukung dan melegitimasi teori ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, tidak heran jika Nashr Hâmid menilai bahwa pembacaan kontemporer Syahrûr sebagai pembacaan yang kental dengan pewarnaan ideologi dan tendensius (*talwîniyyah mughridhah*).[13]

Terkait dengan hal ini, persoalan yang kemudian muncul adalah bagaimana memadukan dua model penafsiran Al-Qur'an menjadi format baru dalam metodologi tafsir, dengan memilih sisi keunggulan dan mengeliminasi sisi kekurangan dari kedua tokoh tersebut? Ini semua terkait dengan metode penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur yang memiliki sisi kelebihan dan juga sisi kekurangan.

Secara lebih sistematis, keinginan penulis untuk meneliti epistemologi tafsir kontemporer model Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr ini dilatari oleh beberapa alasan:

---

darinya berubah maka kata itu tidak dapat dipahami. Dengan kata lain, hubungan sintagmatis adalah hubungan antarunsur yang tersusun dalam kombinasi. Sebagai contoh, kata "makan" yang dirangkai dengan kata saya dan pisang. Jika kata-katanya dibalik, misalnya, menjadi pisang makan saya, maka hal itu tentu tidak dapat dipahami. Lihat Muhammad Ali al-Khûli, *Dictionary of Theoritical Linguistics; English-Arabic,* (Riyadh: Librairie Duliban, 1982), hlm. 280. Lihat pula Jean Piaget, *Strukturalisme*, (Jakarta: Yayasan Obor 1995), hlm. ix.

Sedangkan analisis paradigmatik ialah hubungan sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan, dengan kata-kata yang kita ucapkan. Kata yang tidak kita pilih itu memiliki hubungan asosiatif dangan yang tidak kita ucapkan dan bisa menggantikan kedudukannya dalam suatu konteks *(siyâq al-kalâm)*. Artinya, kata-kata yang tidak kita pilih itu masih memiliki persentuhan makna. Lihat Sahiron Syamsuddin, "Pembacaan Muhammad Syahrûr terhadap Beberapa Ayat Gender", *Makalah*, disampaikan dalam diskusi PSW IAIN SUKA, hlm. 5.

[13] Nashr Hâmid Abû Zayd, *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqîqah: al-Fikrah ad-Dîniyyah baina Irâdati al-Ma'rifah wa Irâdati al-Haimanah,* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi, 1995), hlm. 120.

Pertama, penulis merasa tertarik untuk mengkaji lebih jauh mengenai penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur secara *vis a vis,* terutama dilihat dari aspek epistemologinya, yang meliputi hakikat tafsir, asumsi dasar, sumber, metode dan validitas (verifikasinya). *Kedua,* Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr dianggap mewakili kawasan yang berbeda. Jika Rahman mewakili Indo-Pakistan (India),[14] maka Syahrûr mewakili Suriah (Timur Tengah). Keduanya sama-sama dimusuhi dan dikenai "eks komunikasi" oleh ulama-ulama tradisional setempat yang ingin menjaga *status quo* pemikiran keislaman.

Ketiga, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr sama-sama berangkat dari asumsi dasar bahwa Al-Qur'an bersifat *shâlih li kulli zamân wa makân*. Secara metodologis, pemikiran kedua tokoh tersebut memiliki implikasi teoretis yang berbeda dalam menafsirkan Al-Qur'an namun secara praksis memiliki implikasi yang sama, terutama dalam rekonstruksi teologis dan sosial. *Keempat,* implikasi-implikasi dari metode yang ditawarkan Rahman dan Syahrûr tampak sangat relevan untuk merespons problem-problem global kekinian, seperti isu gender, demokrasi, dan pluralisme. *Kelima*, problem epistemologi bukanlah semata-mata problem filsafat, melainkan juga problem seluruh disiplin keilmuan Islam sehingga studi Islam—terutama dalam kajian Al-Qur'an—dapat selalu dikembangkan.

Berangkat dari latar belakang di atas maka beberapa persoalan yang hendak dijawab dalam penelitian ini adalah: (1) apa hakikat tafsir menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr?; (2) bagaimana metode tafsir yang digunakan oleh kedua tokoh tersebut?; dan (3) apa tolok ukur kebenaran penafsiran keduanya?

---

[14] Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* Vol. 3, (New York: Oxford University Press, t.t.), hlm. 408.

Penulis memilih untuk mempertanyakan hal-hal tersebut karena ia merupakan inti dari persoalan epistemologi. Dengan menjawab tiga pertanyaan di atas maka pertanyaan tentang hakikat tafsir menurut Rahman dan Syahrûr serta implikasi dan konsekuensi dari epistemologinya akan terjawab. Demikian pula aspek persamaan dan perbedaan serta kelebihan dan kekurangan dari masing-masing metode tafsir tersebut juga akan terjawab.

Tujuan dari penelitian ini adalah membuktikan bahwa setiap penafsiran Al-Qur'an, metode penafsiran, dan tolok ukur kebenaran tafsir sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan, pandangan hidup *mufassir,* dan tujuan penafsiran itu sendiri. Oleh karena itu, tafsir harus selalu terbuka untuk dikritisi dan tidak perlu disakralkan mengingat ia merupakan *human construction* yang relatif, intersubjektif, dan tentatif. Selain itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk melakukan "kritisisme" guna mencari sintesa kreatif dari prinsip-prinsip metodologi yang ditawarkan oleh kedua tokoh tersebut. Hasil dari sintesa tersebut diharapkan dapat menjadi sumbangan keilmuan dalam studi Al-Qur'an di era kontemporer. Bagi penulis, pengembangan tafsir harus diawali dengan perubahan dan pengembangan epistemologi maupun metodologi tafsir yang mampu mengantarkan pengkajinya memahami Al-Qur'an secara lebih komprehensif, dialektis, kritis, reformatif, dan transformatif sehingga produk penafsiran itu senantiasa mampu menjawab tantangan dan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia.

Penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan karena akan memberikan sumbangan keilmuan yang cukup berarti bagi khazanah keilmuan Islam, terutama di bidang pengembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an. Penelitian ini juga dimaksudkan untuk menepis anggapan bahwa problem epistemologi hanyalah milik disiplin ilmu filsafat. Padahal kenyataannya tidaklah demikian. Sebab, problem epistemologi adalah problem seluruh disiplin ke-

ilmuan Islam, termasuk di dalamnya adalah disiplin ilmu tafsir. Bahkan hemat penulis, prasyarat utama bagi pengembangan tafsir adalah perubahan epistemologi itu sendiri sebab tanpa itu maka produk-produk tafsir akan mengalami stagnasi.

Penjelasan Istilah dan Batasan Studi

Istilah epistemologi yang digunakan dalam penelitian ini, seperti yang sering dipahami banyak kalangan, adalah sebuah cabang ilmu filsafat yang secara khusus mengkaji teori ilmu pengetahuan, yang meliputi kajian tentang hakikat ilmu, sumber-sumber ilmu (*sources of knowledge*), metode (*method*), dan uji kebenaran suatu ilmu pengetahuan (verifikasi).[15] Sedangkan term tafsir merupakan bentuk *ism mashdar* dari *fassara-yufassiru-tafsîran*, yang berarti penjelasan tentang sesuatu.[16] Tafsir sebagai suatu aktivitas berarti menjelaskan, menyingkapkan, dan menampakkan makna atau pengertian yang tersembunyi dalam sebuah teks.[17] Akan tetapi, tafsir sebagai suatu produk dapat diartikan sebagai suatu hasil pemahaman *mufassir* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan metode-metode dan pendekatan-pendekatan tertentu yang dipilih oleh sang *mufassir*. Pendek kata, tafsir adalah upaya *mufassir* untuk menjelaskan firman Tuhan yang termuat dalam teks suci (Al-Qur'an), meskipun *mufassir* tersebut tidak menafsirkan ayat Al-Qur'an secara keseluruhan, dari surat

---

[15] Lihat Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* II, (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), hlm. 6. Bandingkan dengan Harold H. Titus, dkk., *Persoalan-Persoalan Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang 1984), hlm. 187–188.

[16] Ibnu Faris Ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah,* (Beirut: Dâr Ihyâ'i Turats al-'Arabi, 2001), hlm 818. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic,* (Beirut: Librairie Du Liban & London Mac Donald & Evans Ltd, 1974), hlm. 713.

[17] Muhammad Abdul 'Azhîm az-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm Al-Qur'ân,* Juz II, (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, t.t.), hlm. 3. Lihat pula Mannâ' al-Qaththân, *Mabahîts fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* (T.tp.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadits, 1973), hlm. 323.

al-Fatihah hingga surat an-Nâs. Oleh karena itu, meskipun Rahman dan Syahrur tidak memiliki karya tafsir yang utuh (30 juz), namun karena keduanya juga menafsirkan dan mengapresiasi ayat-ayat Al-Qur'an maka karya-karya kedua tokoh tersbut juga dapat disebut sebagai tafsir.

Sedangkan istilah kontemporer yang digunakan dalam buku ini berarti era masa kini, zaman sekarang, atau yang bersifat kekinian. Kontemporer lahir dari modernitas sehingga istilah modern dan kontemporer, meskipun merujuk pada dua era, keduanya tidak memiliki penggalan waktu yang pasti.[18] Adapun batasan pemikiran kontemporer (terutama di dunia Arab) dimulai pada tahun 1967, yakni sejak kekalahan dunia Arab oleh Israel. Saat itu pula Arab mulai sadar akan dirinya, lalu muncul berbagai kritik diri (*an-naqd adz-dzâti*) di sana-sini untuk melakukan reformasi diri, antara lain dengan menjelaskan faktor-faktor penyebab kekalahannya atas Israel.[19]

Berdasarkan uraian di atas maka yang dimaksud dengan "Epistemologi Tafsir Kontemporer" dalam buku ini adalah penelitian yang menjelaskan secara komparatif tentang hakikat tafsir, serta bagaimana metode dan validitas penafsiran Al-Qur'an yang muncul di era kontemporer. Jadi, problem inti dalam penelitian ini adalah masalah pemberian makna, produksi makna, dan keabsahan penafsiran. Kalaupun di dalam buku ini terdapat pembahasan di luar aspek epistemologi maka hal itu bisa dimaksudkan sebagai penjelasan tambahan untuk menguatkan argumentasi.

---

[18] AS.Hornby, *Oxford Advanced Leaner's Dictionary of Current English,* (Britain: Oxford University Press, 1987), hlm. 184. Lihat pula Qustantine Zurayq, "an-Nahj al-'Ashri; Muhtawâh wa Huwiyyatuh, Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh", dalam Jurnal *Mustaqbal al-'Araby*, No. 69, November 1984, hlm. 105.

[19] Issa J. Boulatta, *Trends and Issues in Contemporary Thought,* (T.tp.: SUNY, 1990), hlm. x.

Studi Terdahulu

Penulis sebenarnya bukanlah orang pertama yang mengkaji pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Para peneliti sebelumnya telah banyak melakukan kajian atas pemikiran kedua tokoh tersebut, baik dalam bentuk buku, disertasi, tesis, maupun karya-karya ilmiah lainnya.

Beberapa kajian atas pemikiran Fazlur Rahman boleh dikatakan lebih banyak bersifat deskriptif-apresiatif, seperti kajian-kajian yang dilakukan oleh Alparslan Acikgenc,[20] Berry Donald,[21] Nurcholish Madjid,[22] Syafi'i Ma'arif,[23] Abdul A'la,[24] dan Taufiq Adnan Amal, ter-

[20] Alparslan Acikgenc dalam artikelnya yang bertitel "The Thinker of Islamic Revival and Reform Fazlur Rahman's Life and Thought" coba mengungkap sisi kehidupan Fazlur Rahman dan pemikirannya yang dianggap reformatif dan mampu menyegarkan pemikiran keislaman. Lihat Alparslan Acikgenc, "The Thinker of Islamic Revival and Reform Fazlur Rahman's Life and Thought", dalam *Journal of Islamic Research*, vol. 4, no. 2, (Oktober 1990).

[21] Berry Donald dalam *disertasi*-nya yang bertitel "The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity" (1990) menekankan kajiannya pada pembahasan mengenai bagaimana Rahman merespons tantangan modernitas. Dalam disertasi ini juga dinyatakan bahwa Rahman secara tegas memposisikan dirinya sebagai seorang neo-modernis. Lihat Berry Donald, "The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity", *Disertasi* di The Southern Baptist Theological Seminary, (1990).

[22] Nurcholish Madjid dalam artikelnya yang bertitel "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an" menyatakan bahwa salah satu obsesi Rahman yang belum terpenuhi hingga wafatnya adalah merekonstruksi etika Al-Qur'an dan jika upaya itu berhasil dilakukan maka itulah kontribusi terpenting bagi neo-modernisme. Lihat Nurcholis Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an", dalam Jurnal *Islamika*, no. 2, (Oktober-Desember 1993), hlm. 23.

[23] A. Syafi'i Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia*. Dalam buku ini, Syafi'i Maarif mengungkapkan bahwa pemikiran Rahman bersifat *Qur'an minded.* Dia juga menyatakan bahwa neo-modernisme yang diusung Rahman merupakan modernisme plus metodologi yang mantap dan benar untuk memahami Al-Qur'an dan as-Sunnah dalam perspektif sosio-historis. Akan tetapi, Syafi'i Ma'arif dalam buku ini tidak mengkaji secara khusus mengenai epistemologi tafsir Fazlur Rahman. Lihat A. Syafi'i Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia,* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 135–138.

[24] Abd A'la dalam disertasinya yang berjudul "Pandangan Teologi Fazlur Rahman" menyimpulkan bahwa Rahman telah berhasil merumuskan teologi dengan

utama dalam bukunya yang bertitel *Islam dan Tantangan Modernitas*.[25] Termasuk dalam kategori ini adalah tulisan Richard C. Martin dan Tamara Sonn, yang dimuat dalam *The Shaping of An American of Islamic Discourse*,[26] serta kajian Wael B. Hallaq yang bertitel *A History of Islamic Legal Theories*.[27] Semua kajian dari tokoh-tokoh ini cenderung bersifat deskriptif-apresiatif dan tidak atau belum masuk pada wilayah epistemologi tafsir Fazlur Rahman.

Adapun buku yang memiliki keterkaitan erat dengan persoalan metodologi tafsir Fazlur Rahman adalah karya suntingan Taufik Adnan Amal yang berjudul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*.[28] Sayangnya, buku tersebut juga cenderung masih bersifat

---

meletakkan konsep-konsepnya dalam perspektif ketuhanan dan kemanusiaan, tanpa memilah secara dikotomis. Ia menyebut teologi Rahman sebagai bersifat humanisme-religius. Lihat Abd A'la, "Pandangan Teologi Fazlur Rahman: Studi Analisis Pembaruan Teologi Neo-Modernisme", *Disertasi* Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1999).

[25] Taufiq Adnan Amal dalam bukunya yang berjudul *Islam dan Tantangan Modernitas* menitikberatkan kajiannya pada aspek hukum, yakni bagaimana upaya Rahman mewujudkan sistem hukum Islam yang lebih responsif terhadap perkembangan zaman. Menurutnya, Rahman mendasarkan ide pokoknya pada prinsip etika Al-Qur'an. Namun demikian, Adnan Amal belum sampai pada tahap mendialogkan pemikiran Rahman dengan pemikiran tokoh lain. Dia juga cenderung lebih bersikap deskriptif-apresiatif dalam mengeksplorasi pemikiran Rahman hingga nyaris tidak ada kritik di dalamnya. Lihat Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman,* (Bandung: Mizan, 1992).

[26] Tulisan Richard C. Martin mengenai kontribusi Fazlur Rahman dalam studi agama dan juga analisis Tamara Sonn mengenai pemikiran Rahman tentang feminisme yang dimuat dalam buku *The Shaping of An American of Islamic Discours*e ini bisa dikatakan cukup baik dan mendalam. Hanya saja, keduanya tidak mengkaji persoalan epistemologi tafsir yang ditawarkan Rahman secara spesifik dan utuh. Lihat Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny, (*ed.*), *The Shaping of An American Islamic Discourse: A. Memorial to Fazlur Rahman,* (Atlanta: Scholars Press, 1998).

[27] Wael B. Hallaq dalam buku *A History of Islamic Legal Theories* juga menyinggung pemikiran Rahman. Hanya saja, sebagaimana para pengkaji lainnya, Hallaq juga tidak mengkaji secara khusus tentang epistemologi tafsir Fazlur Rahman. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh,* (Cambridge: University Press, 1997).

[28] Taufik Adnan Amal (*peny.*), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Fazlur Rahman,* (Bandung : Mizan 1990).

deskriptif-apresiatif dan banyak melakukan "pembelaan" terhadap pemikiran Rahman sehingga kritik mengenai kelemahannya tampak tidak mengemuka.

Kajian yang cukup kritis atas pemikiran Rahman dilakukan oleh Amhar Rasyid lewat *tesis*-nya yang berjudul "Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory."[29] Dalam karyanya itu, Amhar Rasyid mengkaji aspek filsafat hermeneutik yang digunakan Rahman dalam memahami hukum-hukum Al-Qur'an. Menurutnya, pemahaman Rahman atas Al-Qur'an tidak lepas dari "subjektivitas" pribadinya. Amhar Rasyid bahkan berkesimpulan bahwa pemikiran dan metode yang digunakan Rahman dalam memahami Al-Qur'an akan berdampak pada lahirnya "sekularisasi" Al-Qur'an. Kesimpulan ini, menurut hemat penulis, tentu saja sangat berlebihan. Sebab, teori hermeneutika Rahman yang diaplikasikan dalam kajian Al-Qur'an justru akan semakin memperkokoh fungsi Al-Qur'an sebagai kitab suci yang selalu kontekstual dan mampu merespons tantangan zaman.

Tamara Sonn dalam tulisannya yang bertitel "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", memfokuskan kajiannya pada persoalan metodologi yang dibangun Rahman dalam memahami Al-Qur'an.[30] Tulisan ini mirip dengan tesis Ghufran A. Mas'udi yang berjudul *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam*. Hanya saja, kajian A. Mas'udi ini lebih difokuskan pada metodologi ushul fiqh Rahman dalam rangka memperbarui hukum Islam di dunia modern.[31]

---

[29] Amhar Rasyid, "Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory", *Tesis* Universitas Mc Gill, (1994).

[30] *The Muslim World*: 81 (1991).

[31] Ghufran A. Mas'udi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam,* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1997).

Amin Abdullah dalam tulisannya yang berjudul "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" telah mencoba membandingkan pemikiran Rahman dengan pemikiran Syahrûr. Akan tetapi, fokus kajian yang disoroti Amin Abdullah lebih pada aspek metodologi ushul fiqh. Menurutnya, kedua tokoh tersebut (Rahman dan Syahrûr) telah melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam membangun teori ushul fiqh; dalam arti tidak lagi berpijak pada teori-teori lama. Keduanya juga telah menggunakan perangkat keilmuan modern sebagai pisau bedah analisisnya. Rahman misalnya menggunakan hermeneutika *double movement*, sedangkan Syahrûr menggunakan filsafat bahasa dan teori *hudûd* yang diilhami oleh ilmu eksaknya.[32] Tanpa bermaksud mengecilkan arti penting artikel tersebut, hemat penulis, ide-ide yang ditulis Amin Abdullah belum dapat menggambarkan secara utuh dan detil mengenai konstruk epistemologi tafsir fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr.

Sementara itu, berkaitan dengan pemikiran Syahrûr juga telah muncul berbagai kajian, baik berupa buku, disertasi, artikel maupun karya ilmiah lainnya, baik yang memuji pemikiran Syahrur maupun yang mengkritiknya secara tajam, meskipun kritik yang muncul sering kali terkesan "sinis" dan lebih ditujukan kepada pribadinya.

Beberapa kajian atas pemikiran Syahrur yang cenderung apresiatif-positif, di antaranya dilakukan oleh Peter Clark,[33] Jamîl

---

[32] Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainur Rafiq (*ed.*), *Madzab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer,* (Yogyakarta: ar-Ruzz Press dan Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

[33] Peter Clark dalam artikelnya yang berjudul "The Syahrûr Phenomenon" tidak banyak mengungkap struktur dasar pemikiran dan metodologi yang ditawarkan Syahrûr. Tulisannya boleh dikatakan hanya memperkenalkan sosok Syahrûr sebagai intelektual muslim yang progresif dan fenomenal, namun sering dituduh sebagai agen Zionis, terpengaruh pikiran Hegelian-Marxis, dan tuduhan lain yang memojokkan dirinya. Peter Clark sendiri sebenarnya termasuk tokoh yang menaruh

Qâsim,[34] Wael B. Hallaq,[35] dan Dale F. Eikelman.[36] Sementara Nashr Hâmid Abû Zaid cenderung bersikap kritis objektif dalam meng-kaji pemikiran Syahrur.[37]

---

simpati dan apresiasi terhadap pemikiran Syahrûr. Dia menyejajarkan Syahrûr dengan intlektual muslim yang lain, seperti 'Abed al-Jâbiri (Maroko), Farah Fauda, dan Nashr Hâmid Abû Zayd (Mesir). Lihat Peter Clark, "The Syahrûr Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syiria", dalam *Islam and Christian-Moslem Relations*, vol. VII, no. 3, (1996).

[34] Jamîl Qâsim dalam sebuah artikelnya yang berjudul "Murâja'ah al-Kitâb wa Al-Qur'ân Muhâwalah Ta'wîliyyah Jayyidah." Ia menilai pemikiran Syahrûr telah memasuki wilayah yang selama ini tak terpikirkan (*allâ mufakkar fîh*), dan bahkan dianggap tabu. Syahrûr juga dinilai telah mencoba melakukan dekonstruksi terhadap fiqh yang sektarian dan ideologis karena dianggap telah mengebiri kreativitas ijtihad umat Islam. Selain itu, dia juga telah merevisi definisi dalam istilah-istilah Ulumul Qur'an secara "baru", yang berbeda dari definisi-definisi yang sudah ada sebelumnya, seperti istilah *al-muhkam, al-mutasyâbih, lâ muhkam wa lâ mutasyâbih,* dan istilah-istilah lainnya. Lihat Jamîl Qâsim, "al-Kitâb wa al-Qur'ân: Muhawalah Ta'wîliyyah Jayyidah". Tulisan tersebut dimuat dalam sebuah majalah yang sayangnya belum sempat penulis temukan nama, nomer, volume, dan tahunnya, sebab penulis mendapatkan tulisan tersebut hanya berupa *photo copy* dari seorang mahasiswa bimbingan penulis.

[35] Wael B. Hallaq bahkan cenderung memuji-muji karya Syahrûr dan bahkan menganggap karya tersebut dapat mengatasi kelemahan-kelemahan epistemologi yang terdapat pada karya-karya pemikir sebelumnya. Lihat Wael B. Hallaq, *A. History of Islamic Legal Theory; An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh,* (Cambridge: University Press 1997).

[36] Dale F. Eikelman dalam artikelnya yang berjudul "Islamic Liberalism Strike Back" dan "Inside the Islamic Reformation", yang menganalisis pemikiran Syahrûr juga cenderung memuji kehebatan publikasi *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân* karya Syahrûr tersebut. Lihat Dale F. Eikelman, "Inside the Islamic Reformation", dalam *Wilson Quarterly* 22, no. 1, 1998, hlm. 80–83.

[37] Nashr Hâmid Abû Zaid adalah tokoh yang cukup objektif dalam menilai pemikiran Syahrûr. Dia mengatakan bahwa Syahrûr dengan karyanya *Al-Kitâb wa Al -Qur'ân* sebenarnya hendak memahami Al-Qur'an dengan perspektif perkembangan sejarah. Dengan demikian, pemahaman Al-Qur'an akan selalu dinamis karena sesungguhnya ia merupakan *an-Nushûsh ad-Dîniyyah* yang turun dalam situasi sejarah kemanusiaan. Oleh karena itu, sangat wajar jika Al-Qur'an juga menggunakan bahasa manusia dan karenanya ia musti juga dipahami sesuai dengan konteks kesejarahannya. Akan tetapi, pada saat yang bersamaan Abu Zaid juga mengkritik model pembacaan kontemporer Syahrûr yang menurutnya tampak bersifat ideologis-tendensius (*talwîniyyah-mughridhah*). Hal itu karena Syahrûr sering kali mengabaikan konteks kesejarahan dalam memaknai sebuah kata dalam Al-Qur'an dan langsung "memaksakan" sebuah makna tertentu agar sesuai dengan

Sementara itu, kajian atas pemikiran Syahrur yang relatif kritis namun cenderung apologetik dilakukan antara lain oleh Ghâzi at-Tawbah dalam artikelnya yang berjudul "Syahrûr Yulawwi A'nâq an-Nushûs li Aghrâdh Ghair al-'Ilmiyyah wa Taftaqirr ilâ al-Barâ'ah."[38] Dalam artikel ini, Ghâzi at-Tawbah mengkritik istilah-istilah yang digunakan oleh Syahrûr yang dia anggap janggal dan tidak sesuai dengan konsep syari'ah. Sebagai contoh adalah kritiknya terhadap makna kata *ash-shalâh*, *Al-Qur'ân*, *mutasyâbihât,* dan istilah-istilah lainnya. Secara emosional, Ghâzi at-Tawbah menuduh Syahrûr sebagai orang yang menjauhkan sunnah nabi (baca: *munkir as-sunnah*). Akan tetapi sayangnya, Ghâzi at-Tawbah tidak memberikan argumentasi ilmiah-rasional ketika mengkritik pemikiran Syahrur tersebut, kecuali hanya melakukan kecaman yang terkesan tidak akademik. Sebab, seandainya karya Syahrur dipahami secara utuh maka akan tampak bahwa dia bukanlah seorang *munkir as-sunnah*. Hal ini tampak jelas sebagaimana dia tegaskan sendiri dalam buku keduanya, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'ashirah*.[39]

Tokoh lain yang juga melakukan kritik tajam atas pemikiran Syahrur adalah Mâhir Munajjid, Sâlim al-Jâbi, dan Syafîq Yâsin lewat artikelnya yang berjudul "al-Isykâliyyat al-Manhajiyyah fî al-Kitâb wa al-Qur'ân: Dirâsah Naqdiyyah".[40] Dalam artikel tersebut mereka melakukan kritik tajam terhadap pemikiran Syahrûr. Akan tetapi sayangnya, kritik mereka bersifat parsial sehingga belum dapat

---

teori sains yang dipakainya. Lihat Nashr Hâmid Abû Zayd, dalam *Alamul Fikr*, hlm. 163. Lihat pula Muhammad Syahrûr, *Al-Kitab wa Al-Qur'an*, hlm. 35-36.

[38] Lihat Ghâzi Tawbah, "Syahrûr Yulawwi A'nâq an-Nushûs li Aghrâdh Ghair al-'Ilmiyyah wa Taftaqirru ilâ al-Barâ'ah", dalam Majalah *al-Mujtama'*, no. 1302, (Mei, 1998), hlm. 56–57.

[39] Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama,* (Damaskus: al-Ahâli li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1994).

[40] Mâhir Munajjid, "Isykâliyyatul Manhajiyyah fi al-Kitâb wa al-Qur'ân; Dirâsah Naqdiyyah", dalam *'Alamul Fikr,* (T.tp.: t.p., t.t.).

menggambarkan konstruksi epistemologi tafsir yang ditawarkan oleh Syahrûr secara komprehensif.

Sementara itu, Sâlim al-Jâbi melihat pemikiran Syahrûr dalam *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân* hanya sebagai "ramalan bintang" (*mujarrad at-tanjîm*) yang penuh kebohongan. Syahrûr dinilai terlalu berani mengkritik para ulama salaf, padahal sebenarnya dirinyalah yang "bodoh".[41] Kritik tersebut hemat penulis terkesan emosional dan tidak akademik karena tidak masuk pada substansi pemikiran Syahrûr yang hendak melakukan eksperimentasi pemikiran dan metodologi baru terhadap kajian Al-Qur'an yang sangat mendasar. Syahrûr dengan karyanya, *Al-Kitâb wal Qur'ân,* yang kemudian disusul dengan buku kedua, ketiga, dan keempatnya,[42] sesungguhnya hendak melakukan kreativitas berpikir yang cerdas dan segar, baik menyangkut tema politik, teologi, hukum, moral, maupun isu-isu aktual lainnya.

Pemikir lain yang juga melakukan kritik tajam atas pemikiran Syahrur, terutama terhadap buku pertamanya, *Al-Kitab wa Al-Qur'an*, adalah Muhâmî Munîr Thâhir asy-Syawwâf lewat karyanya yang berjudul *Tahâfut al-Qirâ'ah Mu'âshirah*. Salah satu kritik asy-Syawwâf adalah bahwa Syahrûr dinilai sangat dipengaruhi oleh pemikiran Marxis dalam mengkaji Al-Qur'an. Buku *Tahâfut Qirâ'ah Mu'âshirah* ini boleh dikatakan merupakan karya yang relatif paling akademis dalam mengkritik pemikiran Syahrûr dibanding karya-karya lainnya. Penulis buku ini mengkritik dasar-dasar pemikiran

---

41 Salîm al-Jâbi, *Al-Qira'ah al-Mu'âshirah li ad-Duktur Muhammad Syahrûr Mujarrad Tanjîm,* (Damaskus: al-Khidmah al-Mathba'ah, 1991).

42 Buku Syahrûr yang kedua berjudul, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama',* buku ketiga berjudul *Al-Imân wa al-Islâm Manzhûmat al-Qiyam,* sedangkan buku keempatnya berjudul, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi Fiqh al-Mar'ah; al-Washiyyah, al-Irts, al-Qiwâmah, at-Ta'addudiyyah, al-Libâs*. Kesemua buku Syahrur ini diterbitkan oleh penerbit Al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi, Damaskus.

Syahrûr, seperti tentang kesalahan pemikiran Syahrûr yang menganggap tidak ada *tarâduf* (sinonimitas) dalam kata bahasa Arab. Meskipun demikian, menurut hemat penulis, masalah ini sebenarnya tetap merupakan masalah yang diperselisihkan (*mukhtalaf fîh*) di kalangan para ulama.[43]

Muhâmî Munîr Thâhir asy-Syawwâf juga mengkritik basis epistemologi pemikiran Syahrûr yang didasarkan pada teori Marxis. Menurutnya, basis pemikiran Marxis dengan teori *materialisme-historis* mengarah pada adanya paham ateisme yang tidak mengakui adanya Tuhan sebagai pencipta alam. Sebab, menurut teori tersebut, alam, manusia, dan kehidupan materi berkembang dengan sendirinya, tanpa intervensi Tuhan.[44]

Menurut hemat penulis, Syahrûr tidak dapat dipandang sebagai seorang ateis hanya karena pemikirannya terpengaruh oleh Marxisme. Ia tetap merupakan seorang muslim-mukmin yang kritis terhadap produk-produk pemikiran para ulama yang dinilai tidak lagi mampu menjawab tantangan zaman.

Selain nama-nama di atas, terdapat nama pengkritik Syahrur yang lain, yakni Yûsuf ash-Shaydawî. Dia merupakan tokoh yang secara khusus mengkritik pemikiran Syahrûr lewat karyanya yang bertitel *Baydhah ad-Dîk; Naqd al-Lughawi li Kitâb Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*. Menurutnya, Syahrûr banyak melakukan kesalahan dalam menggunakan bahasa Arab. Ia juga dinilai tidak paham

---

[43] Lihat Muhammad Nûruddin al-Munajjid, *At-Tarâduf fî Al-Qur'ân al-Karîm; Bayn an-Nazhâriyyah wa at-Tathbîq,* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mua'shir, 1997), hlm. 36–78.

[44] Muhâmî MunîrMuhammad Thâhir asy-Syawwâf, *Tahâfut al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah* (Limassol-Cyprus: asy-Syawwaf li an-Nasyr wa ad-Dirasah, 1993), hlm. 30–31. Selain buku *Tahâfut Qirâ'ah Mu'âshirah,* sebenarnya ada lagi kitab bertitel *Al-Marxlâmiyyah wa Al-Qur'ân,* karya Muhammad ash-Shayyâh al-Ma'arrawî yang juga mengupas pengaruh Marxisme dalam pikiran Syahrûr. Lihat Muhammad ash-Shayyâh al-Ma'arrawi, *al-Markslâmiyyah wa Al-Qur'an,* (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 2000).

bahasa Arab secara baik. Oleh karena itu, hasil penafsirannya patut diragukan, dan bahkan harus ditolak.[45]

Penilaian Yûsuf ash-Shaydawî tersebut sebenarnya terlalu berlebihan dalam mengkritik Syahrur. Sebab, selain Syahrur memang orang Arab dan aktif menulis karya-karya dalam bahasa Arab, ia juga pernah belajar filsafat bahasa Arab kepada Ja'far Dakk al-Bâb. Meskipun harus diakui bahwa telah terjadi kesalahan-kesalahan struktur linguistik dalam karya Syahrûr dan dalam beberapa kasus ia bahkan memaksakan dan mencocok-cocokkan term-term tertentu dalam Al-Qur'an agar sesuai dengan teori yang dipakainya.

Dari telaah pustaka yang penulis lakukan, terlihat belum ada pemikir yang coba membahas secara khusus mengenai epistemologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer yang digunakan oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr dengan perspektif analisis komparatif. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan guna melihat secara komparatif tentang model epistemologi tafsir kontemporer dalam perspektif kedua tokoh tersebut.

Landasan Teori

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Selain itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.[46]

Untuk menjelaskan tentang apa hakikat tafsir, bagaimana metode penafsiran, dan tolok ukur kebenarannya, di sini penulis

---

[45] Yûsuf Shaydawî, *Baydhah ad-Dîk; Naqd Lugahwî li Kitâb Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* (al- Mathba'ah at-Ta'âwuniyyah, t.t.).

[46] Teuku Ibrahim Alfian, "Tentang Metodologi Sejarah", Suplemen buku, Teuku Ibrahim Alfian et al., *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis,* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), hlm. 4.

menggunakan teori yang telah dikemukakan oleh Ignaz Goldziher. Penulis menyebut teori ini dengan istilah *the history of idea of Qur'anic interpretation*.

Dalam kitab *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmi*, Ignaz Goldziher menjelaskan bahwa pada periode awal, para ulama lebih berorientasi pada persoalan bagaimana menentukan ragam *qirâ'at* Al-Qur'an yang terjadi ketika itu. Hal itu dilakukan agar *qirâ'at* tersebut benar-benar valid bersumber dari Rasulullah sebab hal ini menyangkut otentisitas sebuah kitab suci di mana perbedaan *qirâ'at* terkadang dapat mempengaruhi penafsiran Al-Qur'an itu sendiri. Hingga awal abad II H., tafsir lebih berorientasi pada periwayatan sehingga upaya memahami Al-Qur'an dengan menggunakan *ra'yu* (akal) cenderung dibenci dan dijauhi. Dengan kata lain, yang disebut sebagai tafsir ketika itu hanyalah penjelasan atau interpretasi yang diberikan oleh Rasulullah atas ayat-ayat Al-Qur'an atau oleh para sahabat yang mendapat pengajaran tafsir dari rasul yang kemudian dikenal dengan istilah *at-tafsîr bi al-ma'tsûr*. Metode yang dipakai adalah metode riwayat. Hal ini bisa dimaklumi karena ketika itu yang disebut dengan ilmu adalah periwayatan itu sendiri. Sedangkan tolok ukur kebenaran tafsir ketika itu ditentukan oleh ke-*tsiqah*-an dan ke-*muttashil*-an *sanad* (mata rantai periwayatan).[47]

Sejarah tafsir kemudian berkembang dengan munculnya golongan *ahl ar-ra'yi,* yakni para pengikut Mu'tazilah yang tidak puas dengan model *tafsir bi al-ma'tsûr*. Mereka mulai menggunakan akal dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, terutama terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*. Mereka bahkan melakukan "perlawanan" terhadap model penafsiran *bi al-ma'tsûr* yang dipandang tidak sejalan dengan akal. Oleh karena itu, sejak saat itu apa yang disebut dengan tafsir tidak lagi hanya pemahaman atau penjelasan suatu

---

[47] Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmi,* terj. Abdul Halim an-Najjâr, (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955), hlm. 73–82.

maksud ayat Al-Qur'an berdasarkan riwayat dari nabi atau para sahabat, tetapi tafsir juga adalah penafsiran yang didasarkan pada *ra'yu* atau akal.

Pada era ini, mulai muncul bias-bias nalar ideologi Mu'tazilah. Penafsiran Al-Qur'an mulai disesuaikan dengan madzhab ideologi mereka. Bahkan sempat terjadi *mihnah* dan tindakan kekerasan dari pihak penguasa terhadap para ulama yang dipandang tidak sesuai dengan ideologi Mu'tazilah. Akibatnya, kebenaran tafsir diukur berdasarkan nalar ideologi politik penguasa saat itu yang bermadzhab Mu'tazilah. Penafsiran *bi ar-ra'yi* ini banyak menggunakan analisis kebahasaan, meski sering kali juga ditumpangi dengan kepentingan ideologi. Sejarah juga membuktikan bahwa pada waktu itu lahir aliran-aliran teologi, seperti Ahlussunnah, Qadariah, Syi'ah, dan Khawarij, di mana masing-masing aliran teologi ini memiliki nalar epistemik sendiri-sendiri dalam memahami Al-Qur'an. Akibatnya, produk tafsir sedikit banyak juga dipengaruhi oleh bayang-bayang ideologi mereka.[48]

Dalam perkembangan berikutnya, muncul model penafsiran sufistik yang menggunakan nalar *'irfâni* (*illuminatif*). Asumsi dasar dari model tafsir ini adalah bahwa Al-Qur'an memiliki makna lahir dan makna batin. Menurut kalangan sufi, mennafsirkan Al-Qur'an berdasarkan analisis kebahasaan saja tidaklah cukup dan hal itu dipandang baru memasuki tataran makna lahir (eksoteris) saja, yang oleh para sufi dinilai sebagai tataran *badan al-a'qîdah* (tubuh akidah). Sementara model tafsir sufi menempati posisi ruhnya (esoteris). Bagaimana mungkin tubuh itu akan hidup tanpa ruh?[49] Demikianlah kurang lebih epistem yang dipakai untuk menegaskan eksistensi tafsir sufi.

---

[48] *Ibid.*, hlm 121–129 dan 286.

[49] *Ibid.*, hlm 201–203.

Dari perjalanan sejarah tersebut, dapat dilihat bahwa hakikat tafsir telah mengalami pergeseran paradigma dan epistemologi, di mana tafsir tidak hanya didasarkan pada riwayat dan akal, tetapi juga didasarkan pada pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berlandaskan isyarat-isyarat dan simbol melalui *riyâdhah rûhiyyah* (latihan ruhani) yang kemudian melahirkan pengalaman *kasyf*, sebagaimana yang dilakukan oleh para sufi.

Akan tetapi, oleh karena pada tafsir sufi (dalam beberapa kasus) dinilai terdapat "'penyimpangan" penafsiran maka para ulama ahli syari'at kemudian memberikan rambu-rambu sebagai tolok ukur kebenaran tafsir sufi. Ibn Qayyim al-Jauziyyah misalnya, mensyaratkan tiga hal untuk menerima tafsir sufi: (1) penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan makna *zhahir* ayat, (2) makna atau penafsiran tersebut benar secara *inherent*, dan (3) antara penafsiran dan *lafazh* yang ditafsirkan memang ada hubungan semantik yang logis.[50] Selain syarat yang telah ditetapkan oleh Ibn Qayyim tersebut, ulama yang lain menambahkan rambu-rambu sebagai tolok ukur kebenaran tafsir sufi, yakni (4) makna batin tersebut tidak boleh diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh Allah sehingga menafikan makna *zhahir*, (5) penafsiran tersebut tidak boleh bertentangan dengan akal dan syari'at, dan (6) penafsiran tersebut harus didukung oleh dalil atau *syâhid* secara *syar'i*.[51]

Masih mengikuti teori Ignaz Goldziher, proses perkembangan tafsir mulai merambah pada ranah peradaban modern (sekitar abad XVIII M.), di mana proses penafsiran Al-Qur'an sudah mulai dilakukan dengan mamanfaatkan teori-teori ilmu pengetahuan. Pada tahap ini, tafsir tidak lagi berkutat pada ranah verbal-tekstual

---

[50] Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* (T.tp.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîts, 1973), hlm. 307-308.

[51] Khâlid Abdurrahmân al-'Akk, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu,* (Beirut: Dar an-Nafa'is, 1986), hlm. 208.

(*bayânî*), juga tidak lagi diperuntukan bagi kepentingan ideologi sekte tertentu, tetapi ia justru dimanfaatkan untuk melakukan kritik terhadap produk tafsir sebelumnya yang kental dengan nalar ideologis. Tidak hanya itu, tafsir pada era ini juga telah bersinggungan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan ingin membuktikan bahwa Islam dapat sejalan dengan peradaban modern. Oleh karena itu, pada era ini, kebenaran tafsir diukur melalui apakah sebuah produk tafsir itu sesuai dengan teori ilmu pengetahuan atau tidak, dan apakah produk tafsir itu mampu menjawab problem-problem sosial-keagamaan era modern atau tidak. Tafsir yang muncul pada era ini oleh Ignaz Goldziher disebut sebagai *at-Tafsîr fî Dhaw' at-Tamaddun al-Islâmi* (Tafsir dalam Perspektif Peradaban Islam). Tafsir model ini sudah dirintis, di antaranya, oleh Ahmad Khan dan Muhammad Abduh.[52]

Berangkat dari penjelasan Ignaz Goldzier tersebut maka perkembangan tafsir secara epistemik dapat dipetakan menjadi tiga era, yakni: (1) era formatif dengan nalar quasi-kritis, (2) era afirmatif dengan nalar ideologis, dan (3) era reformatif dengan nalar kritis.[53]

Nalar quasi-kritis yang dimaksud di sini adalah bahwa pada waktu itu Nabi Muhammad seolah "dimitoskan" menjadi satu-satunya pemegang otoritas kebenaran tafsir sehingga segala bentuk produk tafsir yang tidak ada sumbernya dari nabi atau tokoh-tokoh sahabat yang mendapat pengajaran tafsir dari nabi dipandang bukan sebagai tafsir dan pada saat yang sama budaya kritisisme

---

[52] Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr*, hlm. 337 .

[53] Ketiga istilah tersebut sebenarnya merupakan hasil ramuan dari beberapa pemikiran tokoh yang penulis baca dari Kuntowijoyo, Jurgen Habermas, dan juga disarankan oleh penguji, Hamim Ilyas. Tadinya penulis menggunakan istilah nalar mitis untuk era formatif, namun dalam ujian pendahuluan penulis disarankan agar menggantinya dengan istilah nalar quasi-kritis karena jika nalar mitis yang dipakai maka tafsir tidak akan berkembang. Lagi pula, istilah nalar mitis terkesan merendahkan dan kurang etis untuk menyifati tafsir di era nabi, sahabat, dan tabi'in.

relatif sedikit. Era tersebut dapat disebut sebagai era klasik atau era formatif di mana tafsir sedang dalam proses pembentukan awal.

Adapun nalar ideologis penafsiran yang berbasis pada ideologi madzab atau sekte keagamaan atau keilmuan tertentu, dalam sejarahnya muncul pada abad pertengahan. Pada era modern, mulai muncul nalar kritis yang dimulai oleh Ahmad Khan, Muhammad Abduh, dan kawan-kawannya. Nalar kritis dalam penafsiran ini dimaksudkan untuk menampilkan wajah tafsir yang lebih kritis terhadap madzab-madzab sektarian. Nalar kritis ini berlanjut hingga era kontemporer dan diusung oleh tokoh-tokoh semisal Nasr Hamid Abu Zaid, Mohammad Arkoun, Farid Esack, Fazlur Rahman, dan Muhammad Syahrûr. Model penafsiran dari kedua tokoh yang disebut terakhir ini dapat dikategorikan ke dalam model nalar kritis dan bahkan liberal karena keduanya telah melakukan kritik terhadap produk-produk tafsir yang dinilai berbau ideologis. Keduanya juga berani keluar dari kungkungan tradisi dan ideologi yang menghegemoni. Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab yang benar-benar kontekstual dan selaras untuk segala zaman dan tempat (*shâlih likulli zamân wa makân*. Untuk tujuan itu, kedua tokoh tersebut tak segan-segan menggunakan teori-teori linguistik, hermeneutik, filsafat sosial, dan sains modern sebagai perangkat metodologi dalam melakukan penafsiran.

Para mufassir kontemporer, seperti Abû Zaid, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrûr, dan Hassan Hanafi menegaskan bahwa Al-Qur'an harus terus-menerus ditafsirkan sebab tak satu pun yang berhak menutup kemungkinan "pemaknaan baru" (*new possibilities*) dalam penafsiran Al-Qur'an. Kalaupun selama ini telah terdapat banyak produk penafsiran maka hal itu jangan menjadi penghalang untuk terus melakukan penafsiran yang kritis dan kreatif sesuai dengan tuntutan dan problem sosial-keagamaan kontemporer.

Metode Penelitian

Metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *analisis-komparatif* (*analytical-comparative method*), yakni upaya mendeskripsikan konstruksi epistemologi tafsir kontemporer yang ditawarkan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur, untuk kemudian dibandingkan dan dianalisis secara kritis, dengan mencari sisi persamaan dan perbedaan serta kelebihan dan kekurangan dari pemikiran kedua tokoh tersebut.

Dengan menggunakan metode perbandingan, penulis akan menghubungkan pemikir satu dengan yang lainnya, memperjelas kekayaan alternatif yang terdapat dalam satu permasalahan tertentu dan menyoroti titik temu pemikiran mereka berdua dengan tetap mempertahankan dan menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada, baik pada aspek metodologi maupun materi pemikirannya. Tidak hanya itu, penulis juga akan melakukan kritik pemikiran dan pengembangannya, untuk kemudian dilanjutkan dengan melakukan proses *rethinking* (*i'âdah an-nazhr*) dari sudut pandang atau konteks keindonesiaan sehingga tidak terjebak pada taklid buta.[54]

Adapun data-data yang hendak diteliti terdiri atas data primer dan sekunder. Data primer ini mencakup karya-karya dari Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur, terutama karya keduanya yang terkait dengan persoalan epistemologi. Karya-karya Rahman yang dijadikan data primer dalam penelitian ini adalah *Major Themes of the Qur'an,* (1980); *Islamic Methodology in History* (1965); *Islam* (1979), dan *Islam and Modernity* (1982). Sedangkan karya-karya Muhammad Syahrur yang menjadi data primer dalam penelitian ini adalah *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân* (1992); *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah* (1994), *Al-Imân wa al-Islâm* (1994), dan *Masyrû' Mîtsaq al-A'mâl al-Islâmi,* (1999).

[54] Lihat Hassan Hanafi, dalam Pengantar buku M. Aunul Abid Shah et. al., *Islam Garda Depan,* hlm. 25.

Sedangkan data sekundernya adalah semua buku, kitab, atau artikel yang berbicara mengenai pemikiran Rahman dan Syahrûr yang merupakan hasil interpretasi orang lain, serta buku-buku lain yang terkait dengan objek kajian ini, yang sekiranya dapat digunakan untuk membantu menganalisis persoalan-persoalan epistemologi pemikiran tafsir dari kedua tokoh tersebut.

Penelitian ini dilakukan dan ditulis dengan menggunakan langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama,* menginventarisasi data dan menyeleksinya, khususnya karya-karya Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr serta buku-buku lain yang terkait dengan persoalan epistemologi penafsiran. *Kedua,* mengkaji data tersebut secara komprehensif dan kemudian mengabstraksikannya melalui metode deskriptif,[55] yakni menjelaskan bagaimana konstruksi epistemologi tafsir dari kedua tokoh tersebut. Hal itu dilakukan dengan menganalisis terhadap pandangan Rahman dan Syahrur mengenai hakikat tafsir, bagaimana metode tafsir dan sumber-sumber penafsiran, serta validitas penafsiran menurut kedua tokoh tersebut.

Ketiga, secara komparatif penulis akan mencari sisi-sisi persamaan dan perbedaan serta kelebihan dan kekurangan dari masing-masing tokoh tersebut dan juga implikasi yang ditimbulkannya. Dalam metode komparatif, penulis akan memperhatikan aspek-aspek komparatif yang bersifat kasusistik dan aspek-aspek komparatif yang bersifat konsep dasar. Setelah itu, penulis akan membuat kesimpulan-kesimpulan secara cermat sebagai jawaban terhadap rumusan masalah sehingga menghasilkan pemahaman baru yang komprehensif dan sistematik.

---

[55] Metode deskriptif adalah menggambarkan hasil penelitian yang didasarkan atas perbandingan dari berbagai sumber yang ada yang berbicara tentang tema yang sama. Lihat Winarno Surakhmad, *Dasar dan Tehnik Research,* (Bandung: Tarsito, 1978), hlm. 132.

Adapun pendekatan yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis-filosofis model *strukturalisme genetic*[56] dan pendekatan filosofis. Penggunaan pendekatan ini dimaksudkan untuk menganalisis tiga unsur kajian, yakni: (1) intrinsik teks itu sendiri, (2) akar-akar historis secara kritis serta latar belakang kedua tokoh tersebut; mengapa mereka menggulirkan gagasan yang kontroversial, dan (3) kondisi sosio-historis yang melingkupinya. Dengan pendekatan historis akan tampak kerangka keragaman (*diversity*), perubahan (*change*), dan kesinambungan (*continuity*).[57] Sedangkan dengan pendekatan filosofis maka akan tampak struktur dasar dari pemikiran Rahman dan Syahrur, meskipun latar sosio-historis keduanya berbeda. Mencari struktur fundamental itulah yang menjadi ciri pendekatan filosofis.[58]

Sebagaimana lazimnya sebuah penelitian, kajian ini diawali dengan pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, problem akademik yang hendak dipecahkan dalam penelitian ini, tujuan dan signifikansi penelitian serta kontribusinya bagi pengembangan keilmuan, telaah pustaka, kerangka teori yang penulis gunakan dalam penelitian ini, serta metode dan langkah-langkah penelitian yang dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana proses dan prosedur penelitian ini sehingga sampai pada tujuan menjawab problem-problem akademik yang menjadi kegelisahan penulis.

Bab kedua merupakan uraian tentang sketsa umum epistemologi tafsir kontemporer. Bab ini juga memaut kajian atas sejarah asal-usul dan dinamika perkembangan epistemologi tafsir dalam

---

[56] Strukturalisme *genetic* merupakan teori yang diusung oleh Golgman. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* (Yogyakarta: Reka Sarasin, 1996), hlm. 164–165.

[57] Trygver R. Tholfsen, *Historical Thinking; an Introduction,* (New York: Hewven an Row Publisher, 1967), hlm. 249.

[58] Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 285.

perspektif *the history of idea*. Pada bab ini dijelaskan asumsi metodologi tafsir kontemporer, karakteristiknya, serta metode dan model verifikasinya. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum mengenai epistemologi tafsir yang selama ini berkembang, mulai dari era formatif (klasik) yang berbasis nalar quasi-kritis, era afirmatif (Abad Pertengahan) yang berbasis pada nalar ideologis hingga era reformatif (modern-kontemporer) yang berbasis pada nalar kritis.

Bab ketiga membahas tentang sketsa biografi dua tokoh yang menjadi objek penelitian ini yakni Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur, bagaimana *setting* sosio-historis, karier akademik, dan karya-karya keduanya. Hal ini penting untuk diungkap sebab setiap pemikiran adalah anak zamannya. Ia selalu terkait dengan *setting* sosio-historisnya. Dari sini akan tampak bagaimana akar-akar pemikirannya dan di mana posisi Rahman dan Syahrûr di antara para penafsir kontemporer lainnya.

Bab keempat membahas tentang hakikat tafsir dan orientasi penafsiran serta metodologi menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Ada dua perspektif yang dibahas pada bab ini berkaitan dengan hakikat tafsir, yakni tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Di sinilah problem sakralitas teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas akan diuraikan. Dengan penjelasan atas masalah ini maka akan tampak hakikat tafsir dan orientasi penafsiran menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Pada bagian ini, penulis juga akan menjelaskan tentang metodologi penafsiran Rahman dan Syahrûr yang meliputi pembahasan, prinsip-prinsip penafsiran, metode-pendekatan, dan tema-tema penafsiran beserta contoh aplikasinya.

Bab kelima berisi kajian tentang validitas, kontribusi, dan implikasi penafsiran dari epistemologi tafsir Fazlur Rahman dan

Muhammad Syahrûr. Sementara bab keenam adalah bab penutup yang berisi kesimpulan yang merupakan jawaban atas rumusan masalah sebelumnya. Bab ini diakhiri dengan saran-saran konstruktif bagi penelitian lebih lanjut.

Bab 2

SKETSA EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPOR

Sejarah Perkembangan Tafsir dalam Perspektif *The History of Idea*

Bagi kaum muslimin, Al-Qur'an selain dianggap sebagai kitab suci (*scripture*), ia juga merupakan kitab petunjuk (QS. al-Baqarah [2]: 2). Oleh karena itu, ia selalu dijadikan rujukan dan mitra dialog dalam menyelesaikan problem kehidupan yang mereka hadapi. Sebagai implikasinya, kajian terhadap Al-Qur'an lebih sering ditekankan pada bagaimana menyingkap dan menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an daripada yang lain, meskipun ada juga kajian Al-Qur'an dari aspek lain yang dilakukan dalam rangka menunjang pengembangan kajian tafsir itu sendiri,[1] seperti kajian tentang ilmu *qira'ât*, *nâsikh-mansûkh*, *munâsabah,* dan *asbâb an-nuzûl*.

Secara etimologis, tafsir berarti *al-kasyf* (menyingkap makna yang tersembunyi), *al-idhâh,* (menerangkan), dan *al-ibânah* (menjelaskan).[2] Berangkat dari makna-makna itu maka segala upaya

[1] Amîn al-Khûlî membagi kajian Al-Qur'an ke dalam dua kategori besar, yaitu *mâ hawla Al-Qur'ân* dan *mâ fî Al-Qur'ân nafsih*. Kajian tafsir termasuk dalam wilayah kajian *mâ fi Al-Qur'ân nafsih.* Lihat Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd fî an-Nahw wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab,* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1961), hlm. 234.

[2] Muhammad 'Abdul 'Azhîm az-Zarqanî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* Juz II, (Mesir: Musthafâ Bâb al-Halabî, t.t.), hlm. 3.

yang dimaksudkan untuk memahami dan menjelaskan firman Allah yang tertuang dalam teks Al-Qur'an dapat disebut sebagai tafsir, terlepas apakah tafsir tersebut termasuk kategori tafsir yang terpuji (*mahmûd*) ataupun yang tercela (*madzmûm*).

Menurut hemat penulis, secara kategoris, tafsir sebenarnya dapat dipetakan menjadi dua pengertian, yakni tafsir sebagai produk dan tafsir sebagai proses. Tafsir sebagai produk (*interpretation as product*) adalah tafsir yang merupakan hasil dialektika seorang *mufassir* dengan teks dan konteks yang melingkupinya, yang kemudian ditulis dalam kitab-kitab tafsir, baik secara lengkap 30 juz, maupun yang hanya sebagian saja dari ayat Al-Qur'an. Sementara tafsir sebagai proses (*interpretation as process*) adalah aktivitas berpikir yang terus-menerus dilakukan untuk mendialogkan teks Al-Qur'an dengan realitas yang berkembang. Dialog komunikatif antara teks Al-Qur'an yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas selalu dilakukan oleh *mufassir* sehingga tafsir merupakan sebuah proses yang tidak pernah selesai sampai hari kiamat. Artinya, tafsir dalam pengertian ini bersifat dinamis karena memang dimaksudkan untuk "menghidupkan" teks dalam konteks yang terus berubah dan berkembang. Baik tafsir sebagai produk maupun tafsir sebagai proses telah banyak bermunculan dan terus dilakukan oleh para pengkaji Al-Qur'an, baik dari kalangan muslim sendiri maupun dari kalangan non-muslim.

Akan tetapi, ada perbedaan kecenderungan studi Al-Qur'an yang dilakukan oleh seorang muslim (*believer* atau *insider*) dengan yang dilakukan oleh non-muslim (orientalis atau *outsider*). Para orientalis pada umumnya memperlakukan Al-Qur'an hanya sebagai kitab suci yang menarik untuk diteliti, misalnya menyangkut bagaimana sejarah teks Al-Qur'an (*the history of text*), bagaimana varian bacaannya (*variant readings*), dan juga bagaimana relasinya dengan kitab-kitab suci sebelumnya (*the relations of the Qur'an*

to prior literature),[3] atau paling tidak untuk memahami sikap dan tindakan kaum muslimin. Di sisi lain, tujuan kaum muslimin mengkaji Al-Qur'an adalah untuk memperoleh petunjuk yang terkandung di dalamnya, di samping juga untuk mendapatkan justifikasi atas sikap dan perilaku mereka. Pada kajian tafsir inilah kaum muslimin diharapkan dapat memahami pesan-pesan Al-Qur'an yang kemudian secara praktis-implementatif mereka amalkan dalam menjalanai kehidupan.[4] Dengan demikian, eksistensi ajaran Al-Qur'an secara fungsional benar-benar dapat membumi (empiris-realistis), tidak hanya pada dataran normatif-idealis-metafisis.

Sebelum berbicara tentang bagaimana struktur epistemologi tafsir kontemporer, di sini penulis merasa perlu untuk mengelaborasi terlebih dahulu tentang tradisi penafsiran Al-Qur'an sejak masa awal hingga era kontemporer. Hal ini penting dilakukan karena dengan merunut sejarah pertumbuhan dan perkembangan penafsiran Al-Qur'an maka akan tampak keragaman, perubahan, dan kesinambungan paradigma dan bangunan epistemologi tafsir pada masing-masing kurun waktu.

Secara metodologis, penulis menggunakan kerangka teori *the history of idea* yang merupakan hasil ramuan dari tokoh-tokoh yang penulis baca sebelumnya, seperti Kuntowijoyo, Ignaz Goldziher, dan Jurgen Habermas.

Dalam buku ini, penulis sengaja tidak melakukan kategorisasi periodik secara *rigid,* mengingat sulitnya memenggal perjalanan dalam setiap kurun waktu di mana tafsir-tafsir diproduksi. Sebagai alternatifnya, penulis memilih kategorisasi berdasarkan karak-

---

[3] Leonard Binder (*ed.*), *The Study of Middle East; Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences,* (New York: A Weley–Interscience Publication, 1976), hlm. 61.

[4] Lihat Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters,* Vol. I, (Albany: State University of New York Press, 1984), hlm. 23.

teristik yang menonjol pada masing-masing periode. Sudah barang tentu, dalam kategorisasi ini terdapat generalisasi, simplifikasi, dan bahkan mungkin anomali-anomali. Meskipun demikian, kategorisasi dan generalisasi ini tetap sangat penting untuk dilakukan[5] sehingga potret sejarah perjalanan penafsiran Al-Qur'an secara konseptual dapat dilihat secara lebih jelas dan sistematis.

Dengan memodifikasi teori tersebut, penulis memetakan perkembangan epistemologi tafsir dalam perspektif *the history of idea of Qur'anic interpretation* menjadi tiga: (1) tafsir era formatif dengan nalar quasi-kritis, (2) tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis, dan (3) tafsir era reformatif dengan nalar kritis.

Tafsir Era Formatif dengan Nalar Quasi-Kritis

Tafsir era formatif yang berbasis pada nalar quasi-kritis sudah dimulai sejak zaman Nabi Muhammad hingga kurang lebih abad kedua hijriah. Nalar quasi-kritis yang dimaksud di sini adalah sebuah model atau cara berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio (*ra'yi*) dalam menafsirkan Al-Qur'an dan juga belum mengemukanya budaya kritisisme.[6]

Model berpikir nalar quasi-kritis antara lain ditandai dengan: *pertama*, penggunaan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi per-

---

[5] Lois Gottschalk, *Mengerti Sejarah,* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm 188-189.

[6] Dalam konteks ini, Muhammed Arkoun cenderung menggunakan istilah nalar mitis (*mythitical*) sebagai oposisi biner terhadap kata *rational*. Lihat Ursula Guther, "Muhammed Arkoun; Toward a Radical Rethinking of Islamic Thought", dalam Suha Taji Faruki (*ed*.), *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an,* (London: Oxford University, 2004), hlm. 144. Demikian pula dalam tradisi filsafat Yunani, istilah era mitos biasa digunakan sebagai lawan dari *logos* (rasio/pikiran). Akan tetapi, penulis cenderung menggunakan istilah nalar quasi-kritis karena pada era pasca Nabi Muhammad sebenarnya juga ada kritisisme, terutama menyangkut asal-usul sebuah riwayat penafsiran, apakah ia benar-benar berasal dari nabi atau bukan. Lagi pula, jika nalar mitis murni yang berkembang pada waktu itu, niscaya tafsir tidak akan berkembang dengan baik.

soalan. Dalam konteks penafsiran, simbol tokoh seperti nabi, para sahabat, dan bahkan para tabi'in cenderung dijadikan sebagai rujukan utama dalam penafsiran Al-Qur'an. Standar kebenaran tafsir juga ditentukan oleh ketokohan orang-orang tersebut. *Kedua,* cenderung kurang kritis dalam menerima produk penafsiran; menghindari hal yang konkret-realistis dan berpegang pada hal-hal yang abstrak-metafisis. Dalam konteks penafsiran, Al-Qur'an cenderung diposisikan sebagai subjek, sedangkan realitas dan penafsirnya diposisikan sebagai objek. Dengan kata lain, posisi teks menjadi sangat sentral sehingga model berpikir deduktif lebih mengemuka daripada model berpikir induktif. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika pada era formatif ini yang dominan adalah model *tafsîr bi ar-riwâyah*, sedangkan *tafsir bi ar-ra'yi* cenderung dihindari dan bahkan dicurigai.

Hal tersebut bisa dibuktikan dari fakta-fakta sejarah. Ignaz Goldziher, misalnya, menyatakan bahwa di era sepeninggal nabi hingga awal abad kedua hijriah, para sahabat enggan menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan *ra'yu* (rasio atau ijtihad) karena yang disebut sebagai ilmu pada waktu itu adalah periwayatan itu sendiri. Ini terlihat dari sikap sebagian sahabat yang membenci penafsiran dengan *ra'yu* (akal), semisal Abdullah bin Umar yang tidak mau menafsirkan Al-Qur'an. Demikian pula keengganan Abû Bakar ketika ditanya tentang makna suatu ayat yang tidak ada penjelasannya dari nabi. Saat itu Abu Bakar sempat menyatakan, "Di bumi mana saya harus berpijak dan di kolong langit mana saya harus berteduh apabila saya berbicara tentang Al-Qur'an dengan akalku atau berdasar sesuatu yang saya tidak mengetahuinya?" Begitu pula sikap Umar bin Khathab ketika Ibn Shâbigh bertanya kepadanya tentang ayat-ayat *mutasyâbihât*. Umar waktu itu justru marah dan mencambuknya.[7]

[7] Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmi*, (Kairo: Maktab al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955), hlm. 73 -80.

Nalar quasi-kritis dalam konteks penafsiran nabi tidak dimaksudkan untuk menunjukkan kesan negatif, tetapi sekadar menunjukkan bahwa penafsiran nabi dianggap tidak pernah salah dan dipercaya begitu saja tanpa kritik. Sebab, ada satu keyakinan kuat bahwa seluruh tafsir nabi juga berdasarkan wahyu, sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah (QS. an-Najm [53]: 3-4). Padahal sebenarnya tidak semua yang keluar dari bibir nabi adalah wahyu sebab beliau juga berijtihad. Dengan demikian, nalar quasi-kritis cenderung menggunakan otoritas dan ketokohon nabi, para sahabat, dan juga para tabi'in, di mana validitas sebuah penafsiran diukur berdasar ketokohannya, mengingat mereka dianggap sebagai orang yang secara otoritatif lebih dekat dengan "pengarang" teks (Tuhan).

Pada masa Nabi Muhammad, setiap kali ada ayat yang turun, beliau biasanya membacakan dan menjelaskannya kepada para sahabat, terutama menyangkut ayat-ayat yang *musykil* (sulit dimengerti maksudnya).[8] Pada waktu itu, penafsiran nabi sebenarnya masih bersifat global (*ijmâli*) dan disampaikan secara oral karena peradaban Arab saat itu adalah peradaban lisan dan periwayatan, bukan peradaban tulis dan penalaran.[9]

Nabi Muhammad juga belum merumuskan metodologi tafsir secara sistematis sehingga tradisi penafsiran ketika itu lebih bersifat praktis. Para sahabat tidak pernah melakukan kritik terhadap penafsiran nabi. Dengan kata lain, tafsir nabi diterima begitu saja. Hal ini tentu saja mirip dengan era mitologi, di mana mitos-mitos yang berkembang di masyarakat diterima dan dipercaya begitu saja sebagai suatu kebenaran.

---

[8] Lihat misalnya QS. an-Nahl [16]: 44 yang artinya, "Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan".

[9] Muhammad Âbed al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî; Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah li Tsaqâfah al-Arabiyyah,* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabî, 1991), hlm. 14.

Terkait dengan keterlibatan nabi dalam proses penafsiran Al-Qur'an, Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya mengatakan:

> Rasulullah menjelaskan makna Al-Qur'an secara umum, membedakan ayat-ayat yang *nâsikh* dan *mansûkh*, kemudian memberitahukan kepada para sahabat sehingga mereka memahami sebab-musabab turunnya ayat (*asbâb an-nuzûl*) dan situasi yang mendukungnya.[10]

Betapapun Nabi Muhammad sangat aktif terlibat dalam proses penafsiran Al-Qur'an, tidak semua ayat Al-Qur'an ditafsirkan oleh beliau. Penafsiran terhadap ayat Al-Qur'an sering kali dilakukan oleh nabi dalam rangka menjelaskan ayat yang dianggap *musykil* oleh sebagian sahabat. Misalnya tentang makna QS. al-Baqarah (2): 187: *Kulû wasyrabû hatta yatabayyana lakum al-khayth al-abyadh min al-khayth al-aswadh min al-fajri...* Ketika itu, seorang sahabat bernama Adi bin Hatim memahami ayat tersebut secara tekstual. Dia mengambil benang yang berwarna putih dan hitam. Pada malam harinya, benang itu ia perhatikannya terus-menerus, namun tetap saja tidak jelas perbedaannya, mana yang berwarna putih dan mana yang hitam. Keesokan harinya, hal itu dilaporkan kepada nabi dan beliau pun akhirnya memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud *al-khayth al-abyadh* (benang putih) adalah *bayâdh an-nahâr* (putihnya siang) dengan datangnya waktu fajar. Sedangkan yang dimaksud *al-khayth al-aswad* (benang hitam) adalah *sawâd al-layl* (hitamnya malam).[11] Jadi, ayat tersebut sebenarnya adalah informasi tentang kebolehan seseorang untuk makan dan minum di malam bulan Ramadhan hingga munculnya fajar di waktu subuh.

Setelah nabi wafat, tradisi penafsiran Al-Qur'an dilakukan oleh para sahabat, seperti Abdullâh ibn 'Abbâs (w. 687 M.), Abdullâh

---

[10] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 489.

[11] Muhammad Husayn adz-Dzahabî *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* jld I, (Kairo: t.p., 1979), hlm. 35.

ibn Mas'ûd (w. 653 M.), Ubay ibn Ka'b (w. 640 M.), dan Zayd ibn Tsâbit (w. 665 M.) dengan pola dan epistem yang hampir sama dengan era nabi. Dari sekian banyak sahabat yang menafsirkan Al-Qur'an, Ibn 'Abbâs dipandang sebagai tokoh yang paling terkemuka. Oleh karena itu, dia diberi gelar *Tarjumân Al-Qur'ân* (penerjemah Al-Qur'an) dan dianggap sebagai peletak dasar disiplin ilmu tafsir.[12]

Tradisi penafsiran di era sahabat juga masih bersifat oral dengan menggunakan metode periwayatan. Hasil pengajaran tafsir dari nabi itulah yang ditransfer kepada generasi berikutnya. Ini dibuktikan dengan banyaknya hadits yang merupakan penjelasan terhadap beberapa ayat yang *musykil* (sulit dipahami) yang dahulu ditanyakan oleh para sahabat kepada nabi, seperti firman Allah:

> Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), maka mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk. (QS. al-An'am [6]: 82).

Diriwayatkan dari Ibn Mas'ud bahwa ketika itu para sahabat merasa berat mendengar turunnya ayat ini, mereka kemudian berkata: "Siapa di antara kami yang tidak menzalimi diri sendiri?" Nabi

---

[12] Mujâhid Muhammad ash-Shawwâf, "Early Tafsir: A Survey of Qur'anic Contemporary up to A.H. 150", dalam Khursid Ahmad dan Zafar Ishaq Anshari (*eds*.), *Islamic Perspective; Studies in Honour of Sayyid Abûl A`la al-Mawdudi,* (London: The Islamic Fondation, 1979), hlm. 139.

Ibn 'Ali al-Khudhrî menuturkan beberapa faktor yang menjadikan Ibn 'Abbâs sangat menonjol di bidang tafsir dibanding sahabat lain. *Pertama*, berkat doa nabi yang pernah mendoakannya: *Allâhumma faqqihhu fî ad-dîn wa 'allimhu at-ta'wîl* (Ya Allah berilah kefahaman kepada dia dalam agama dan ajarkan kepadanya takwil). *Kedua*, ia dekat dengan Umar ibn Khathâb, seorang sahabat senior yang begitu besar memberikan perhatian dan motivasi kepadanya agar menekuni bidang tafsir. *Ketiga,* intensitas Ibn 'Abbâs dalam mengambil ilmu dari tokoh-tokoh sahabat yang lain. *Keempat*, kekuatan dan ketajaman Ibn 'Abbâs dalam ber-*istimbâth* dan berijtihad. Dan, *kelima*, dia sangat serius dalam menekuni tafsir Al-Qur'an. Lihat Muhammad 'Abdullâh ibn 'Ali al-Khudhrî, *Tafsîr at-Tâbi'în,* jld. I, (Riyâdh: Dâr al-Wathan li an-Nasyr, 1999), hlm. 374–387.

pun kemudian berkata, "Bukan kezaliman seperti itu yang dimaksud, melainkan kezaliman dalam arti berbuat syirik (menyekutukan Allah). Tidakkah kalian mendengar pernyataan hamba shalih (Luqmân al-Hakîm) yang direkam dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya syirik adalah kezaliman yang besar?" (QS. Luqmân: [31]: 13).[13]

Selain ayat di atas, ada pula ayat yang secara langsung dijelaskan oleh nabi tanpa melalui pertanyaan sahabat. Misalnya pernyataan Uqbah bin 'Amir: "Saya pernah mendengar Rasulullah mengatakan di atas mimbar ketika membaca ayat:

> Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah, musuhmu, dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. (QS. al-Anfâl [8]: 60).

Pada waktu itu nabi mengatakan, "Ketahuilah bahwa kekuatan (*al-quwwah*) yang dimaksud dalam ayat itu adalah kekuatan memanah (*ar-ramyu*)".[14]

Jika kita membaca kitab-kitab hadits maka kita akan mendapati bahwa terdapat cukup banyak hadits yang menjelaskan tentang maksud suatu ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, Amîn al-Khûli menyatakan bahwa perkembangan tafsir ketika itu sangat terkait dengan perkembangan pembukuan hadits. Hal itu terbukti dalam pembukuan hadits juga menyertakan bab-bab tafsir,[15] sehingga tidak mengherankan jika pada awal periode Islam, karya tafsir Al-

---

[13] Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhârî*, hadits no. 4629 dan Imam at-Tirmîdzi, *Sunan at-Tirmidzi,* hadis no. 3067. Lihat Syaikh Shâlih Ibn Abdul Aziz, *Mawsû'ah al-Hadîts al-Syarîf; al-Kutub as-Sittah,* (Riyâdh: Dâr as-Salâm, 2000), hlm. 382 dan 1961.

[14] Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* (T.tp.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîts, 1973), hlm. 335.

[15] Amîn al-Khûlî, *At-Tafsîr; Ma'âlim Hayatihi wa Manhajuh al-Yawm,* (T.tp.: Dâr Mua'llimîn, 1944), hlm. 273-274.

Qur'an masih bercampur dengan karya hadits dan *sîrah* (biografi nabi). Kodifikasi tafsir secara terpisah dari kitab-kitab hadits baru dimulai pada abad kedua hijriyah, yang oleh para ahli diduga dimulai sejak era al-Farrâ' (w. 207 H.) dengan kitabnya yang berjudul *Ma'ânî Al-Qur'ân*.

Metode berikutnya yang ditempuh oleh para sahabat untuk menafsirkan Al-Qur'an ketika mereka tidak menemukan riwayat adalah dengan menafsirkan ayat yang satu dengan ayat lainnya yang mempunyai relevansi. Sebab ada keyakinan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an itu saling menafsirkan satu dengan lainnya (*Al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*). Adagium itulah yang kemudian melahirkan model tafsir *mawdhû'i* (tematik) yang kemudian secara metodologis dirumuskan oleh para *mufassir* era belakangan, seperti Bint' asy-Syathi', Amîn al-Khûlî, Abû al-Hayy al-Farmawî, Hassan Hanafi, dan Fazlur Rahman.

Selain Al-Qur'an dan al-hadits, sumber penafsiran pada era sahabat adalah variasi bacaan Al-Qur'an. Misalnya bacaan Ibn Mas'ûd yang berbunyi *aw yakûna laka baitun min dzahab* yang memperjelas maksud dari bacaan resmi Al-Qur'an yang berbunyi *aw yakûna laka baitun min zukhrûf* (QS. al-Isrâ' [17]: 93). Kata *zukhrûf* ditafsirkan dengan *dzahab* yang konon dahulu Imam Mujâhid tidak mengetahui arti kata tersebut sebelum membaca *qira'ah* Ibn Mas'ûd.

Dalam konteks penafsiran, *qira'ah syâdzdzah* juga dapat menjadi rujukan penafsiran. Sebagai contoh adalah penafsiran terhadap QS. al-Mâ'idah [5]: 38:

> Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah kedua tangannya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS. al-Mâ'idah [5]: 38).

Kata *aydiyahumâ* (kedua tangannya) ditafsirkan dengan salah satu *qira'ah* Ibn Ma'sûd, yaitu *aimânahumâ* (tangan kanannya).[16] Berdasarkan bacaan tersebut, hukuman bagi pencuri yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu adalah dipotong tangan kanannya terlebih dahulu dan jika dia mencuri lagi baru kemudian dipotong tangan kririnya.

Dengan berakhirnya masa sahabat, tradisi penafsiran dilanjutkan oleh generasi tabi'in dengan pola yang relatif sama. Hal yang membedakan antara tradisi penafsiran era sahabat dengan era tabi'in barang kali hanya pada persoalan sektarianisme. Pada era sahabat belum muncul sektarianisme aliran-aliran tafsir secara tajam, sementara di era tabi'in sudah mulai muncul aliran-aliran tafsir berdasarkan kawasan. Itu disebabkan karena para *mufassir* dari kalangan tabi'in yang dahulu beguru kepada para sahabat kemudian menyebar ke beberapa daerah.

Paling tidak ada tiga aliran penafsiran yang menonjol di era tabi'in: *Pertama*, aliran Makah, yang dipelopori oleh Sa'îd bin Jubair (w. 712/713 M.), 'Ikrimah (w. 723 M.), dan Mujâhid ibn Jabr (w. 722 M.). Mereka berguru kepada sahabat Ibn Abbas. *Kedua,* aliran Madinah, yang dipelopori oleh Muhammad bin Ka'b (w. 735 M.), Zayd ibn Aslam al-Qurazhî (w. 735 M.), dan Abû 'Âliyah (w. 708 M.). Mereka berguru kepada sahabat Ubay ibn Ka'b. *Ketiga,* aliran Irak, di mana tokoh-tokohnya adalah 'Alqamah ibn Qays (w. 720 M.), 'Âmir asy-Sya'bi (w. 723 M.), Hasan al-Bashrî (w. 738 M.), dan Qatâdah ibn Di'âmah as-Sadûsî (w. 735 M.). Mereka mendaku berguru kepada sahabat Abdullâh bin Mas'ûd. Sementara itu, ada pula ulama yang menambahkan satu aliran lagi dalam tafsir tabi'in, yaitu aliran Bashrah, yang juga banyak dipengaruhi oleh aliran

[16] Ibn Jarir ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây Al-Qur'ân,* juz VI, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), hlm. 228.

Makah. Tokoh-tokohnya antara lain: Ibn Sirîn, Jâbir ibn Zayd al-Azdî, dan Abû Sya'sya'.[17]

Penafsiran Al-Qur'an aliran Makah dan Madinah cenderung bercorak tradisionalis, dalam arti lebih banyak menggunakan riwayat, sedangkan aliran Irak cenderung bercorak rasional sehingga memunculkan model *tafsir bi ar-ra'yi*. Hal itu boleh jadi karena kondisi geografis Irak yang cukup jauh dari Madinah (sebagai pusat studi hadits) sehingga mereka cenderung menggunakan *ra'yu* (baca: ijtihad) ketika tidak ditemukan riwayat. Selain itu, secara politis, tradisi penafsiran yang cenderung rasional itu mendapat dukungan dari Gubernur 'Ammâr ibn Yasir yang diangkat oleh Khalifah Umar bin Khaththâb. Dia adalah seorang sahabat yang "rasional".[18]

Tafsir di era nabi, sahabat, dan permulaan masa tabi'in sering dikategorikan sebagai tafsir periode pertama atau era *qabla ad-tadwîn,* yakni sebelum dikodifikasikanya kitab-kitab hadits dan tafsir secara mandiri. Sedangkan tafsir periode kedua bermula dari masa kodifikasi hadits secara resmi, yakni pada masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz (99-101 H.) di mana ketika itu tafsir masih digabung dengan hadits dan dihimpun dalam satu bab seperti bab-bab hadits. Sudah barang tentu, kebanyakan tafsir yang ditulis adalah *tafsîr bi al-ma'tsûr*. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika dahulu ilmu tafsir dan hadits disebut sebagai *al-'ulûm an-naqliyyah* (ilmu-ilmu periwayatan) untuk membedakannya dari al-*'ulûm an-'aqliyyah* (ilmu-ilmu rasional), seperti filsafat dan metematika.[19] Periode kedua ini berlanjut hingga munculnya kodifikasi tafsir secara khusus dan terpisah dari hadits, yang oleh para

[17] Baca lebih lanjut Ibn 'Ali al-Khudhrî, *Tafsîr at-Tâbi'în,* jld. I, hlm. 422-466.

[18] Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi Ulum ...*, hlm. 338-339.

[19] Seyyed Hossein Nashr, *Islamic Life and Thought,* (Albany: State University of New York Press 1981), hlm. 59.

ahli diduga dimulai oleh era al-Farrâ' dengan kitabnya *Ma'ânî Al-Qur'ân.*[20]

Periode ketiga terjadi pada era pasca tabi'in atau lebih tepatnya generasi *atbâ' at-tâbi'in*. Para tokoh tafsir periode ini, antara lain: Yazîd as-Sulamî (w. 117 H.), Sufyân ibn 'Uyainah (w. 198 H.), Syu'bah ibn 'Ubâdah (w. 205 H.), dan 'Abdur Razzâq ibn Hammâm (w. 211 H.). Namun sayangnya, karya-karya tafsir mereka tidak sampai ke tangan kita, kecuali sekadar nukilan-nukilan. Barang kali hanya kitab *Ma'ânî Al-Qur'ân* karya al-Farrâ' yang sampai ke tangan kita. Pada masa inilah pembukuan tafsir dilakukan secara khusus, yang menurut para sejarawan dimulai pada akhir masa Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah.[21]

Terjadi semacam pergeseran mengenai rujukan penafsiran antara era sahabat dengan era tabi'in. Jika para sahabat tidak tertarik menggunakan riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* dari ahli kitab maka tidak demikian halnya dengan para tabi'in yang sudah mulai banyak menggunakan sumber-sumber *isrâ'iliyyât* sebagai rujukan penafsiran, terutama untuk menafsirkan ayat-ayat kisah, di mana Al-Qur'an biasanya hanya menceritakannya secara global. Faktor utamanya adalah banyaknya ahli kitab yang masuk Islam dan para tabi'in ingin mencari informasi secara lebih detil kepada mereka tentang kisah-kisah yang masih bersifat global. Di antara ahli kitab yang kemudian masuk Islam dan menjadi rujukan dalam menafsirkan ayat-ayat kisah adalah 'Abdullâh ibn Salâm, Ka'b al-Akhbâr, Wahb ibn Munabbih, dan 'Abdul Azîz ibn Juraij.[22]

---

[20] M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat Umat*, cet. XVIII, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 73.

[21] Az-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* jld. II, (Mesir: Isâ al-Bâb al-Halabî, 1972), hlm.159.

[22] Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm,* (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1975), hlm. 25. Lihat pula Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer,* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 62–63.

Tradisi penafsiran era nabi, para sahabat, dan para tabi'in masih merupakan awal pertumbuhan dan pembentukan tafsir sehingga era tersebut dapat dikategorikan sebagai era formatif. Di era ini, Al-Qur'an justru relatif masih sangat terbuka untuk ditafsirkan dan belum banyak klaim-klaim *kufr* terhadap orang yang menafsirkan Al-Qur'an secara berbeda dari *mainstream* pemikiran yang ada, kecuali beberapa kasus saja yang terjadi di masa tabi'in.

Secara kategoris, John Wansbrough memetakan karya-karya tafsir yang muncul di era formatif-klasik ini (terutama tafsir-tafsir yang telah terkodifikasi) menjadi lima jenis. *Pertama*, tafsir naratif, yakni tafsir yang penjelasannya disertai dengan ulasan di sekitar konteks turunnya ayat. Contoh tafsir model ini adalah tafsir karya Sulaiman ibn Muqâtil (w. 767 M.). *Kedua,* tafsir legal, yaitu tafsir yang sangat kental nuansa hukumnya. Tafsir karya Sulaiman ini juga merupakan contoh yang baik bagi model tafsir jenis ini. *Ketiga,* tafsir tekstual, yaitu tafsir yang lebih fokus pada uraian tentang aspek-aspek leksikon dalam ragam bacaan ayat Al-Qur'an. Contohnya adalah tafsir *Ma'ânî Al-Qur'ân* karya al-Farrâ'. Tafsir ini berusaha menjelaskan berbagai problem gramatika dan tekstual ayat Al-Qur'an. Tafsir *Fadhâ'il Al-Qur'ân* karya Abû Ubayd (w. 838 M.) juga dikategorikan sebagai jenis tafsir tekstual. *Keempat,* tafsir retorik, yaitu tafsir yang lebih menonjolkan uraian tentang retorika dan sastra Al-Qur'an, seperti tafsir *Majâz Al-Qur'ân* karya Abû 'Ubaydah (w. 824 M.). *Kelima,* tafsir alegoris, yaitu tafsir yang coba mengungkap makna simbolik (*symbolic meaning*) Al-Qur'an. Tafsir sufistik karya at-Tustarî (w. 898 M.).[23] merupakan contoh yang baik bagi jenis tafsir alegoris.

Tafsir-tafsir yang muncul di era formatif-klasik ini masih sangat kental dengan nalar *bayâni* dan bersifat deduktif, di mana teks Al-

[23] Lihat John Wansbrough, *Qur'anic Studies; Sources and Methods of Scriptual Interpretation,* (London: Oxford University Press, 1977), terutama Bab IV.

Qur'an (*nash*) menjadi dasar penafsiran dan bahasa menjadi perangkat analisisnya. Oleh karena itu, sangat wajar jika Nashr Hâmid sering menyebut peradaban Arab sebagai peradaban teks (*hadhârah an-nashsh*). Dengan kata lain, mereka lebih suka menggunakan "nalar langit" (deduktif) daripada "nalar bumi" (induktif).

Dari paparan di atas tampak jelas bahwa tradisi penafsiran era formatif cenderung menggunakan model nalar quasi-kritis. Ciri-ciri yang menonjol dari nalar ini adalah penggunaan metode periwayatan, simbol-simbol tokoh, menghindari *ra'yu* (rasio), dan minimnya budaya kritisisme dalam menafsirkan Al-Qur'an serta penggunaan riwayat-riwayat *isra'iliyat* (yang tidak jelas kebenarannya), namun diterima sebagai kebenaran.

STRUKTUR DASAR EPISTEMOLOGI TAFSIR ERA FORMATIF DENGAN NALAR QUASI-KRITIS

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
• Al-Qur'an • al- Hadits (*Aqwâl* Ijtihad Nabi) • *Qirâ'at, Aqwâl* dan ijtihad sahabat, tabi'in, dan *atbâ' tabi'in* • cerita Isra'iliyat • syair-syair Jahiliah.	• *Bi ar-riwâyah*, deduktif • Disajikan secara oral melalui sistem periwayatan dan disertai sedikit analisis, sebatas kaidah-kaidah kebahasaan.	• Shahih tidaknya *sanad* dan *matan* sebuah riwayat • Kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan riwayat hadis yang shahih.	• Minimnya budaya kritisisme, *ijmâlî* (global), praktis, implementatif. • Tujuan penafsiran relatif sekadar memahami makna dan belum sampai ke dataran *maghzâ*. • Posisi teks sebagai subjek dan *mufassir* sebagai objek.

Tafsir Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis

Pasca era formatif, perkembangan tafsir berikutnya memasuki era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis.[24] Era formatif

[24] Nashr Hamid, *Naqd al-Khithâb ad-Dînî,* (Kairo: Sina li an-Nasyr, 1994), hlm. 142–143.

ini terjadi pada Abad Pertengahan ketika tradisi penafsiran Al-Qur'an lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, madzhab, atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga Al-Qur'an sering kali diperlakukan sekadar sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Para *mufassir* pada era ini pada umumnya sudah diselimuti "jaket ideologi" tertentu sebelum mereka menafsirkan Al-Qur'an. Akibatnya, Al-Qur'an cenderung "diperkosa" menjadi objek kepentingan sesaat untuk membela kepentingan subjek (penafsir dan penguasa).

Seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan, tradisi penafsiran Al-Qur'an terus berkembang. Hal itu terbukti dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang sangat beragam. Bahkan sejak abad ketiga hingga sekitar abad keempat hijriah bidang tafsir menjadi disiplin ilmu yang mendapat perhatian khusus dari para sarjana muslim. Setiap generasi muslim dari masa ke masa telah melakukan interpretasi dan reinterpretasi terhadap Al-Qur'an.[25]

Berbagai corak dan ragam penafsiran muncul, terutama pada akhir masa Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah. Terlebih ketika penguasa pada masa khalifah kelima Dinasti Abbasiyyah, yakni Khalifah Harun al-Rasyîd (785-809 M.) memberikan perhatian khusus terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, yang kemudian dilanjutkan oleh Khalifah al-Makmun (813-830 M.). Dunia Islam ketika itu benar-benar memimpin peradaban dunia. Dalam sejarah peta pemikiran Islam, periode ini dikenal sebagai zaman keemasan (*the golden age* atau *al-'ashr adz-dzahabî*). Kitab-kitab tafsir di era keemasan Islam ini pun banyak bermunculan, antara lain: Tafsir *Jâmi' al-Bayân an Ta'wîl Ây Al-Qur'ân* karya

---

[25] Leonard Binder (*ed.*), *The Study of Middle East*, hlm. 65. Lihat Seyyed Hossein Nashr, *Islamic Life ...*, hlm. 58.

Ibn Jarîr ath-Thabarî (w. 923 M.); *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Al-Qur'ân* karya Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar az-Zamakhsyarî (w. 1144 M.); *Mafâtih al-Ghayb* karya Fakhruddîn ar-Râzî (w. 1209 M.), dan *Tafsir Jalâlayn* karya Jalâluddîn al-Mahalli (w.1459 M.) dan Jalâluddîn as-Suyûthî (w.1505 M.).[26]

Bersamaan dengan itu, muncul juga tafsir-tafsir yang bercorak Syi'i, seperti *Tafsir Al-Qur'ân* karya 'Ali Ibrahim al-Qummî (w. 939 M.), *At-Tibyân fi Tafsîr Al-Qur'ân* karya Muhammad ibn al-Hasan ath-Thûsi (w.1067 M.), *Majmâ' al-Bayân lî 'Ulûm Al-Qur'an* karya Abû Ali Fadl ath-Thabarsî (w. 1153 M.), dan *Ash-Shâfi fi Tafsîr Al-Qur'ân* karya Muhammad Murtadhâ al-Kâsyî (w. 1505 M).[27]

Selain itu, seiring dengan era penerjemahan karya-karya filsafat Yunani di dunia Islam, muncul pula tafsir-tafsir sufi-falsafi, seperti *Tafsîr Al-Qur'ân* karya Sahal Ibn Abdillah at-Tustarî (w. 283 H.). Namun sayangnya, tafsir ini dinilai tidak memuaskan karena tidak lebih dari 200 halaman dan tidak lengkap mengapresiasi seluruh kandungan Al-Qur'an. Selain itu, muncul pula tafsir *Haqâ'iq at-Tafsîr* karya Abû Abdurrahmân as-Sulamî (w. 412 H.). Akan tetapi, tafsir ini dinilai oleh Ibn Shalâh dan az-Zahabi sebagai tafsir yang banyak cacat, bahkan dituduh banyak bid'ah, berbau Syi'ah, dan di dalamnya banyak terdapat hadits *mawdhû'*. Terkait dengan hal ini, Ibn Shalah menyatakan, "Saya temukan pendapat dari Imam al-Wâhidi bahwa Abû Abdurrahmân telah menulis kitab *Haqâ'iq at-Tafsîr*, apabila ia berkeyakinan bahwa kitabnya itu adalah tafsir maka ia benar-benar telah kufur". Komentar Ibn Shalah ini merupakan salah satu bukti bahwa klaim *kufur* terhadap para penafsir yang berbeda dengan ideologi madzhabnya cukup mengemuka di Abad Pertengahan. Sementara adz-Dzahabî dalam kitab *Tadzkîrah al-Huffâz*

---

[26] Helmut Gatje, *The Qur'an and Its Exegesis,* (USA: One World Publication, 1996), hlm. 36-39.

[27] *Ibid.*

berkomentar: "kitab *Haqâ'iq at-Tafsîr* banyak memuat ta'wil-ta'wil kaum *bâthini*, kami mohon keselamatan kepada Allah dari hal itu".[28]

Selain itu, muncul pula kitab tafsir *Lathâ'if al-Isyarât* karya Abdul Karîm ibn Hawâzan ibn Abdul Malik ibn Thalhah ibn Muhammad al-Qusyairi, yang populer dengan nama Zayn al-Islâm atau al-Qusyayrî (374 H-465 H.). Kitab ini dinilai positif oleh para ulama karena penafsirannya tidak menyimpang dan selalu berusaha mempertemukan antara dimensi syari'at dan hakikat, antara makna lahir dan makna batin. Selain itu, tafsir tersebut juga relatif steril dari pembelaan ideologi madzhab.

Perkembangan berikutnya, masih dalam nalar ideologi sufi-falsafi, muncul tafsir Ibn Arabi (abad kelima hijriyah). Tafsir ini juga menuai banyak kritik dari para ulama, seperti dari Muhammad Abduh. Di dalam tafsir tersebut dinilai terdapat kerancuan antara pendapat-pendapat golongan batiniah dan kaum sufi. Pendapat-pendapat tersebut dinisbatkan kepada Syaikhul Akbar Muhyiddîn Ibn 'Arabî, padahal pendapat itu sebenarnya adalah pendapat Imam al-Qâsyâni al-Bâthinî asy-Syahîr. Selain itu juga banyak penafsiran yang tidak sejalan dengan Al-Qur'an dan dipenuhi klaim pembelaan terhadap ajaran *wahdah al-wujûd*. Sebagai contoh adalah ayat *Wadzkur rabbaka watabattal ilaihi tabtîla* yang terdapat dalam QS. al-Muzammil. Ayat ini ditafsirkan dengan *Wadzkur isma rabbika alladzî huwa anta*. Demikian juga ayat *Nahnu khalaqnâkum falaw lâ tushaddiqûn* ditafsirkan dengan *Nahnu khalaqnâ kum bi idhz-hârikum biwujudinâ, wazhuhûrinâ fî shuwarikum*. Tafsir seperti ini jelas merupakan hasil interpretasi yang bias ideologi, yakni ideologi sufi tentang *wahdat al-wujûd*.

Berikutnya, muncul tafsir *'Arâ'is al-Bayân fî Haqâ'iq Al-Qur'ân* karya Ibn Abû an-Nashr al-Buqlâ asy-Syairazi (w. 606 H.) dan *At-*

[28] Lihat al-Qusyayrî, *Lathâ'if al-Isyârât; Tafsîr Shûfi Kâmil li Al-Qur'ân*, ed: Ibrahim Bayuni, (Mesir: Markâz Tahqîq at-Turâts, 1981), hlm. 3–4.

Ta'wilat an-Najmiyyah karya Najmuddîn Dâyah (w. 654 H). Sayangnya, Najmudin Dayah meninggal sebelum menyelesaikan kitab tafsirnya. Kitab tafsir tersebut kemudian disempurnakan oleh 'Alâ' ad-Dawlah as-Samnânî (w. 732 H.).

Pada era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis ini, muncul fanatisme yang berlebihan terhadap kelompoknya sendiri, yang kemudian mengarah pada sikap taklid buta sehingga mereka nyaris tidak memiliki sikap toleransi terhadap yang lain dan kurang kritis terhadap kelompoknya sendiri. Akibatnya, bagi generasi ini, pendapat imam dan tokoh besar mereka sering kali menjadi pijakan dalam menafsirkan teks Al-Qur'an yang seolah-olah tidak pernah salah, bahkan diposisikan setara dengan posisi teks itu sendiri. Sebagai contoh adalah pernyataan al-Karakhî, salah seorang pendukung madzhab Hanafi, yang mengatakan, *Kullu âyah aw hadîts yukhâlifu ma 'alaihi ash hâbunâ fahuwa mu'awwal aw mansûkh* (setiap ayat atau hadits yang menyalahi pendapat madzhab kami maka harus ditakwil atau di-*naskh* (dihapus ketentuannya).[29]

Di sisi lain, sikap fanatisme madzhab dan sektarianisme ini pada akhirnya melahirkan kelompok moderat yang berusaha mencari "sintesa kreatif" atau jalan tengah. Dari pergulatan pemikiran yang diwarnai oleh tarik-menarik kepentingan dapat dibayangkan bagaimana implikasinya dalam penafsiran Al-Qur'an, apalagi ketika ada campur tangan politik dalam setiap ketegangan tersebut.

Sektarianisme ini begitu kental mewarnai produk-produk tafsir. Kegiatan penafsiran Al-Qur'an seolah tidak dilandasi oleh tujuan bagaimana menjadikan Al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia, melainkan sekadar sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu yang dikuasai *mufassir*-nya, atau untuk mendukung kekuasaan dan madzhab tertentu. Sebagai implikasinya, tolok ukur

[29] Adz-Dzahabî, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Jilid II, hlm. 434.

kebenaran penafsiran tergantung pada siapa penguasanya. Hal ini persis seperti yang dinyatakan oleh Hassan Hanafi: *the validity of an interpretation lies in its power*.[30]

Sikap-sikap sektarianisme inilah yang mendorong lahirnya kritik dari para pemikir dan *mufassir* modern. Mereka berupaya mendekonstruksi dan merekonstruksi model penafsiran yang dinilai telah terlalu jauh menyimpang dari tujuan Al-Qur'an. Oleh karena itu, tradisi penafsiran di era afirmatif (era pertengahan) boleh dikatakan telah terkontaminasi oleh fanatisme madzhab dan kepentingan politik tertentu sehingga tampak sangat ideologis, subjektif, dan tendensius. Meminjam istilah Nashr Hamid Abû Zaid, tradisi penafsiran era pertengahan itu bersifat *talwinîyyah-mughridhah* (pewarnaan ideologis-tendensius). Hal itu terjadi karena memang tidak ada perkembangan ilmu pengetahuan yang tanpa adanya relasi kekuasaan yang kemudian melahirkan semacam kedaulatan epistem (*epistemic sovereignity*) yang bersifat hegemonik.[31] Atau, meminjam istilah Arkoun, pada era pertengahan telah terjadi "ortodoksi".[32] Akibatnya, ketika ada penafsiran yang berbeda dari *mainstream* dan kepentingan penguasa atau madzhab tertentu maka ia akan dianggap sebagai bentuk penyimpangan tafsir (*at-tafsîr al-munharif*).

Pada era ini, penafsiran akan bisa bertahan lama jika didukung oleh penguasa. Sebaliknya, ia akan tergusur atau kurang mendapat

---

[30] Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation", hlm. 197 dan 210.

[31] Lihat Gary Gutting, (*ed.*), *The Cambridge Companion Foucault,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hlm. 103. Lihat pula Robert Wuthnow dkk., *Cultural Analysis; The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jurgen Habermas,* (London-New York: Routledge, 1984), hlm. 140.

[32] Ortodoksi didefinisikan sebagai *system of values which functions primarly to guarantee the protection and the security of the group*. Lihat Ursula Guther, "Muhammad Arkoun; Towards a Radical Thinking of Islamic Thought", dalam Suha Taji-Faruki (*ed.*), *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an,* (United States: Oxford University Press, 2004), hlm.139.

dukungan masyarakat jika tidak mendapat restu penguasa. Di era afirmatif ini, kecederungan *truth claim* sangat menonjol sehingga yang berbeda dengan *mainstream* penafsiran umat Islam sering kali dianggap sebagai tafsir yang tercela (*at-tafsîr al-madzmûm*). Tidak hanya itu, muncul pula tradisi pengkafirkan terhadap penafsiran yang berbeda. Menurut Hassan Hanafi, konflik atau perbedaan penafsiran yang terjadi selama ini sebenarnya merupakan akibat dari konflik sosial-politik. Jika ada teori-teori penafsiran maka hal itu sebenarnya hanya sebagai bingkai epistemologis saja.[33]

STRUKTUR DASAR EPISTEMOLOGI TAFSIR ERA AFIRMATIF DENGAN NALAR IDEOLOGIS

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
• Al-Qur'an • al- Hadits (*Aqwâl* Ijtihad Nabi) • Akal (ijtihad), dan akal ini lebih dominan daripada Al-Qur'an dan al-Hadits. • Teori-teori keilmuan ditekuni *mufassir*.	• *Bi ar-ra'yi*, deduktif, *tahlîli* • Menggunakan analisis kebahasaan dan cenderung mencocok-cocokkan dengan teori-teori dari disiplin keilmuan atau madzhab sang *mufassir*.	Kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kepentingan penguasa, madzhab (aliran), dan ilmu yang ditekuni oleh para *mufassir*.	• Ideologis, sektarian, atomistik, repetitif. • Ada pemaksaan gagasan non-Qur'ani • Cenderung *truth claim* dan subjektif. • Penafsiran bertujuan untuk kepentingan kelompok, mendukung kekuasaan, madzhab, atau ilmu yang ditekuni *mufassir*. • Posisi *mufassir* sebagai subjek sementara teks sebagai objek.

Tafsir Era Reformatif dengan Nalar Kritis[34]

Perkembangan berikutnya dari babakan sejarah penafsiran Al-Qur'an adalah era reformatif yang berbasis pada nalar kritis

[33] Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation ", hlm. 203.

[34] Istilah nalar kritis ini penulis adopsi dari teori kritis Jurgen Habermas yang hendak melakukan kritisisme terus-menurus terhadap segala bentuk ilmu maupun kenyataan

dan bertujuan transformatif. Era ini dimulai dengan munculnya tokoh-tokoh Islam, seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karyanya *Tafhîm Al-Qur'ân* dan Muhammad Abduh dengan karya tafsirnya *Al-Manâr* yang terpanggil melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama terdahulu yang dianggap tidak lagi relevan. Langkah Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh ini kemudian dilanjutkan oleh para penafsir kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrûr, Muhammed Arkoun, dan Hassan Hanafi. Para tokoh ini pada umumnya bersikap kritis terhadap produk penafsiran masa lalu yang selama ini banyak dikonsumsi oleh umat Islam. Mereka juga cenderung melepaskan diri dari model-model berpikir madzhabi. Sebagian dari mereka juga telah memanfaatkan perangkat keilmuan modern. Dengan berangkat dari keprihatinan mereka terhadap produk tafsir masa lalu yang cenderung ideologis, sektarian, dan tak lagi mampu menjawab tantanga zaman, mereka kemudian coba membangun sebuah epistemologi tafsir baru yang dipandang akan mampu merespons perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan. Di era reformatif ini, posisi Al-Qur'an (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pendekatan hermeneutik pada akhirnya menjadi *trend* tersendiri bagi para tokoh era reformatif ini.

Berbagai kajian Al-Qur'an secara intensif juga dilakukan di era modern maupun kontemporer ini, tidak saja oleh para sarjana muslim (baca: *insider*), seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nashr Hamid Abû Zayd, Muhammad Syahrûr, dan Riffat Hasan, tetapi juga oleh para sarjana non-muslim, seperti John Wansbrough, Andrew

---

sosial yang dilukiskannya. Menurutnya, setiap bentuk "dogmatisme" ilmu harus dikritisi. Sebab, bentuk-bentuk pengetahuan pada situasi tertentu cenderung "berkuasa" dan sebagai juru tafsir satu-satunya yang benar atas realitas, dan pada akhirnya ia cenderung menyingkirkan tafsir-tafsir lain yang dianggap bid'ah. Lihat McCarthy T., *The Critical Theory of Jurgen Habermas,* (Cambridge: The MIT Press, 1978).

Rippin, Stefan Wild, dan Alford T. Welch. Para sarjana Barat banyak yang tertarik mengkaji Al-Qur'an karena adanya apresiasi yang tinggi dari Barat yang menganggap Islam sebagai fenomena dunia di mana Al-Qur'an menjadi sentral ajarannya.[35]

Fenomena tersebut memberikan isyarat betapa Al-Qur'an memiliki daya tarik tersendiri, baik bagi mereka yang mengkajinya sekadar untuk tuntutan akademis, maupun bagi mereka yang mengkajinya untuk mendapatkan petunjuk darinya. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika di kalangan umat Islam selalu muncul produk-produk tafsir yang sarat dengan berbagai metode dan pendekatan seiring dengan derap langkah perubahan dan tantangan zaman. Hal ini tidak terlepas dari diktum yang dianut oleh umat Islam bahwa Al-Qur'an selalu sesuai untuk segala kondisi dan tempat. Hanya saja, epistem yang dikembangkan di era kontemporer lebih cenderung pada nalar kritis, di mana setiap hasil penafsiran perlu dan layak untuk dilihat secara objektif dan kritis. Sebab, hasil penafsiran seseorang terhadap Al-Qur'an tidaklah identik dengan Al-Qur'an itu sendiri (*Al-Qur'ân syai'un wa at-tafsîr syai'un âkhar*) karena antara Al-Qur'an, tafsir, dan penafsirnya ada jarak yang memisahkan. Pemahaman seperti ini tidak lepas dari dikembangkannya metode hermeneutik dalam penafsiran Al-Qur'an.

Asumsi Paradigma Tafsir Kontemporer

Sebuah paradigma dalam setiap disiplin ilmu meniscayakan adanya asumsi metodologis. Asumsi inilah yang akan dipergunakan dalam analisinya. Menurut Thomas Kuhn, sebagaimana dikutip oleh Ian Barbour, teori dalam sains bergantung pada paradigmanya.[36]

---

[35] Lihat Fazlur Rahman, "Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors", dalam *Jounal Religion*, vol. 64, (1984), hlm. 73.

[36] Istilah paradigma (Inggris: *paradigm*) sebenarnya berasal dari bahasa Yunani, yaitu *paradeigma*, dari kata *para* (di samping, di sebelah) dan *dekynai* (model, contoh). Paradigma dapat diartikan sebagai cara memandang sesuatu, totalitas

Demikian juga perkembangan sebuah ilmu sangat dipengaruhi oleh perkembangan sebuah paradigma. Demikian halnya dalam ilmu-ilmu sosial, termasuk di dalamnya tafsir yang dikembangkan di era kontemporer, yang memiliki asumsi-asumsi yang berbeda dengan tafsir pada era sebelumnya. Ada beberapa asumsi dalam paradigma tafsir kontemporer, antara lain:

Al-Qur'an: *Shâlih̲ li Kulli Zamân wa Makân*

Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai *khatam al-anbiyâ'* (penutup para nabi), sehingga tidak akan turun lagi kitab samawi setelah Al-Qur'an. Oleh karena itu, sangat logis jika prinsip-prinsip universal Al-Qur'an akan senantiasa relevan untuk setiap waktu dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Asumsi ini membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap akan dapat dijawab oleh Al-Qur'an dengan cara melakukan kontekstualisasi penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer. Sebab, Al-Qur'an bukanlah kitab yang diturunkan hanya untuk orang-orang dahulu di zaman nabi, tetapi ia juga diperuntukkan bagi orang sekarang dan bahkan orang-orang di masa mendatang. Prinsip-prinsip universal Al-Qur'an dapat dijadikan pijakan untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman yang bersifat temporal dan partikular.

Asumsi bahwa *Al-Qur'ân shalih likulli zamân wa makân* sebenarnya juga diakui oleh tradisi penafsiran klasik. Hanya saja, dalam paradigma tafsir klasik, asumsi tersebut dipahami dengan

---

premis-presmis dan metodologis yang menentukan suatu studi ilmiah, serta dasar untuk menyeleksi problem dan pola untuk memecahkan problem-problem riset. Selain itu, paradigma juga bisa dimaknai sebagai seperangkat pra anggapan konseptual, metafisik, dan metodologis dalam tradisi kerja ilmiah. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat,* (Jakarta: PT Gramedia Utama, 1996), hlm. 779. Bandingkan dengan Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan; Antara Sains dan Agama*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 81.

cara "memaksakan" konteks apa pun ke dalam teks Al-Qur'an. Akibatnya, pemahaman yang muncul cenderung tekstualis dan literalis. Ini berbeda dengan paradigma tafsir kontemporer yang cenderung kontekstual dan bahkan liberal; dalam arti selalu berupaya mengkontekstualisasikan makna ayat tertentu dengan mengambil prinisp-prinsip dan ide universalnya. Oleh karena itu, jika terdapat ayat-ayat yang secara tekstual dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman karena bersifat partikular dan kasuistik maka para *mufassir* kontemporer berusaha menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan semangat zamannya. Sebagai contoh adalah ayat-ayat yang berbicara tentang pluralisme, perbudakan, warisan, poligami, dan juga ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah sosial kemasyarakatan. Penafsiran mereka terhadap masalah-masalah tersebut cenderung kontekstual. Dengan asumsi tersebut maka Al-Qur'an perlu ditafsirkan secara terus-menerus sehingga tidak kehilangan relevansinya dengan perkembangan zaman. Ini juga berarti bahwa meskipun selama ini sudah banyak tafsir yang ditulis oleh para *mufassir*, tidaklah perlu ada sakralisasi terhadap hasil penafsiran. Sebab, sakralisasi penafsiran Al-Qur'an tidak saja dapat disebut sebagai "syirik intelektual", tetapi juga dapat menyebabkan dinamika pemikiran umat Islam mengalami stagnasi.

Teks yang Statis dan Konteks yang Dinamis

Dengan adanya kodifikasi Al-Qur'an maka teks kitab suci ini menjadi korpus tertutup dan terbatas. Padahal, problem umat manusia begitu kompleks dan tidak terbatas. Ini meniscayakan para *mufassir* untuk selalu berusaha mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan pesan-pesan universal Al-Qur'an ke dalam konteks partikular era kontemporer. Hal ini hanya dapat dilakukan jika Al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya, berdasarkan nilai dan prinsip-prinsip dasar universal Al-Qur'an.

Dalam hal ini Fazlur Rahman menegaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan pada waktu tertentu dalam sejarah—dengan keadaan umum dan khusus yang menyertainya—sering kali menggunakan ungkapan-ungkapan yang sesuai dengan situasi yang mengelilinginya. Menurutnya, ayat-ayat tersebut tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan. Oleh karena itu, seorang *mufassir* senantiasa dituntut untuk mampu menangkap ideal moral yang ada di balik teks Al-Qur'an yang bersifat literal. Untuk tujuan itu, Rahman kemudian mengajukan model hermeneutika *double movement*,[37] di mana seorang *mufassir* harus menangkap makna suatu teks dengan memperhatikan situasi sosio-historis masa lalu di saat teks itu turun, untuk kemudian ditarik lagi ke dalam situasi saat ini.

Dengan demikian, dalam rangka memelihara relevansi Al-Qur'an dengan perkembangan zaman maka ia harus terus-menerus ditafsirkan. Hal yang sama juga dinyatakan oleh Muhammad Syahrûr dalam bukunya *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Qira'ah Mu'ashirah*.[38] Oleh karena itu, hasil penafsiran Al-Qur'an harus dibaca secara objektif dan terbuka untuk senantiasa dikritisi. Ini semua dimaksudkan agar jangan sampai terjadi apa yang oleh Muhammad Arkoun disebut *taqdîs al-fikr ad-dîniy* (sakralisasi pemikiran keagamaan).[39]

Penafsiran Bersifat Relatif dan Tentatif

Secara normatif, Al-Qur'an diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun kebenaran produk penafsiran Al-Qur'an bersifat relatif dan tentatif. Sebab, tafsir adalah respons *mufassir* ketika memahami teks kitab suci, situasi, dan problem sosial yang dihadapinya. Jadi,

---

[37] Lebih lanjut baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 4-9.

[38] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Qira'ah Mu'ashirah* , hlm. 19.

[39] Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Ushûlî wa Istihalah at-Ta'shîl; Nahwa Târîkh Âkhar li al-Fikr al-Islâmî,* (Beirut: Dâr al-Sâqî, 2002), hlm. 25.

sesungguhnya ada jarak antara Al-Qur'an dan penafsirnya. Oleh karena itu, tidak ada penafsiran yang benar-benar objektif karena seorang *mufassir* sudah memiliki *prior text* yang menyebabkan kandungan teks itu menjadi "tereduksi" dan terdistorsi maknanya. Setiap penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks suci Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh latar belakang kultural dan anggapan-anggapan yang melatarbelakangi penafsirnya.[40] Artinya, ketika seorang *mufassir* berhadapan dengan teks Al-Qur'an maka sebenarnya ia sudah memiliki *prior text,* yakni latar keilmuan, konsteks sosial politik, kepentingan, dan tujuan penafsiran.

Dengan demikian, hasil penafsiran Al-Qur'an tidaklah sama dengan Al-Qur'an itu sendiri karena sebuah penafsiran tidak hanya mereproduksi makna teks, tetapi juga memproduksi makna baru teks. Dengan kata lain, ide-ide kreatif dan inovatif dalam menafsirkan Al-Qur'an menjadi sangat niscaya. Paradigma tafsir kontemporer rupaya diwarnai juga oleh model hermeneutika Gadamer. Menurutnya, suatu teks tidak hanya direproduksi maknanya, tetapi juga harus memproduksi makna baru seiring dan sejalan dengan latar belakang sosial kultural penafsirnya. Dalam hal ini, Gadamer mengatakan: *That is why understanding is not merely a reproductive, but always a productive attitude as well.*[41] Dengan begitu, teks akan menjadi "hidup" dan kaya makna. Teks menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.[42]

Oleh karena itu, meskipun teks itu tunggal, tetapi jika dibaca dan ditafsirkan oleh banyak pembaca maka hasilnya pun bisa ber-

---

[40] Charles Kurzman (*ed.*), *Liberal Islam,* (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 127.

[41] Lihat lebih lanjut Hans Georg Gadamer, *Truth and Method,* (New York: The Seabury Press, 1975), hlm. 264.

[42] Bandingkan dengan Hassan Hanafi, *Al-Yamîn wa al-Yasâr fi al-Fikri ad-Dînî,* (Mesir: Madbulî 1989), hlm. 77.

variasi. Terkait dengan hal ini, Amina Wadud dengan tegas mengatakan: *Although each reading is unique, the understanding of various readers of single text will converge on many points*.[43] Selain itu, dia juga mengatakan bahwa tidak ada metode tafsir yang benar-benar objektif karena masing-masing interpretasi cenderung mencerminkan pilihan-pilihan yang subjektif dan relatif.[44]

Dengan asumsi bahwa produk penafsiran bersifat relatif dan tentatif maka hal itu akan semakin memberikan peluang bagi *mufassir* untuk menafsirkan teks Al-Qur'an sesuai dengan tuntutan zaman, tanpa ada beban psikologis dan teologis apa pun. Namun demikian, agar sebuah penafsiran dapat lebih "objektif"—meskipun ia tetap saja tidak dapat keluar dari relativitasnya—seorang *mufassir* harus senantiasa kembali pada prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an. Seorang *mufassir* harus mampu memahami pandangan dunia (*Weltanschauung*) Al-Qur'an.[45] Inilah satu hal yang oleh Fazlur Rahman kemudian dirumuskan dengan menggunakan metode tafsir tematik, lalu dianalisis dengan prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi.[46]

Karakteristik Paradigma Tafsir Kontemporer

Perkembangan tafsir kontemporer tidak dapat begitu saja dilepaskan dengan perkembangannya di masa modern. Paling tidak, gagasan-gagasan yang berkembang pada masa kontemporer ini sudah bermula sejak zaman modern, yakni pada masa Muhammad Abduh dan Rasyîd Ridlâ yang sangat kritis melihat produk-produk

---

[43] Amina Wadud, "Qur'an and Woman", dalam Charles Kurzman (*ed.*), *Liberal Islam*, hlm. 127.

[44] *Ibid.,* hlm. 128.

[45] Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman,* (Kualalumpur: Fajar Bakti Sdn bhd, 1994), hlm. 5.

[46] Fazlur Rahman, *Major Themes*, hlm. xi.

penafsiran Al-Qur'an. Paradigma tafsir kotemporer dapat diartikan sebagai sebuah model atau cara pandang, totalitas premis-premis dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran Al-Qur'an di era kekinian. Meskipun masing-masing paradigma tafsir memiliki keunikan dan karakteristiknya sendiri, namun ada beberapa karakteristik yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer, antara lain:

Memosisikan Al-Qur'an sebagai Kitab Petunjuk

Upaya untuk memosisikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk ini berawal dari kegelisahan Muhammad Abduh terhadap produk–produk penafsiran Al-Qur'an masa lalu. Menurutnya, kitab-kitab tafsir yang berkembang pada masa-masa sebelumnya umumnya telah kehilangan fungsinya sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia. Abduh menilai bahwa kitab-kitab tafsir pada masanya dan masa-masa sebelumnya tidak lebih dari sekadar pemaparan atas berbagai pendapat para ulama yang saling berbeda dan pada akhirnya menjauhkan dari tujuan diturunkannya Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan li an-nâs*).[47]

Sebagian besar dari kitab-kitab tafsir klasik dinilai oleh Abduh hanya berkutat pada pengertian kata-kata atau kedudukan kalimatnya dari segi *i'râb* dan penjelasan lain menyangkut segi-segi teknis kebahasaan yang dikandung oleh redaksi ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, kebanyakan kitab-kitab tafsir tersebut cenderung menjadi semacam latihan praktis di bidang kebahasaan; bukan kitab tafsir dalam arti kitab yang ingin menyingkap kandungan nilai dan ajaran Al-Qur'an,[48] kecuali beberapa kitab tafsir yang Abduh sebut sebagai kitab yang baik dan bisa dipercaya, seperti kitab tafsir karya az-Zamakhsyarî, ath-Thabarî, al-Asfihânî, dan al-Qurthubî.

[47] Muhammad 'Abduh, *Fâtihah al-Kitâb* (Kairo: Kitab al-Tahrîr, 1382 H), hlm. 13.
[48] *Ibid.,* hlm. 12.

Menurut Abduh, tafsir harus berfungsi menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk (*mashdar al-hidâyah*),[49] bukan untuk membela ideologi tertentu. Hal inilah yang kemudian mendorong Abduh dan Rasyid Ridha untuk menulis kitab tafsir yang berbeda coraknya dengan tafsir-tafsir klasik sebelumnya, yakni tafsir *Al-Manâr* yang bercorak *adabî-ijtimâ'î*. Penulisan kitab tafsir ini dimaksudkan untuk memberikan solusi atas problem konkret yang dihadapi umat Islam waktu itu.

Para *mufassir* kontemporer sedikit banyak terpengaruh oleh gagasan Abduh dalam hal keinginannya untuk mengembalikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Inilah yang kemudian menjadi ciri utama dari penafsiran-penafsiran kontemporer, baik yang dikembangkan melalui metode tematik-kontekstual maupun yang dikembangkan melalui pendekatan historis, sosiologis, hermeneutis, dan bahkan juga yang menggunakan pendekatan interdisipliner.

Dalam rangka mengembalikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, para *mufassir* kontemporer tidak lagi menjadikan Al-Qur'an sebagai wahyu yang "mati" sebagaimana yang dipahami oleh para *mufassir* klasik-tradisional. Para *mufassir* kontemporer menganggap wahyu yang berupa teks Al-Qur'an itu sebagai sesuatu yang "hidup" (baca: wahyu progresif). Dengan demikian, mereka pun mengembangkan model pembacaan dan penafsiran yang lebih kritis dan produktif (*al-qira'ah al-muntijah*), bukan "pembacaan yang mati" (*al-qira'ah al-mayyitah*) dan ideologis, meminjam istilah Ali Harb. Pembacaan kritis, menurutnya, adalah pembacaan atas teks Al-Qur'an yang tak terbaca dan ingin menyingkapkan kembali apa yang tak terbaca tersebut.[50]

---

[49] Muhammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsir Al-Qur'ân al-Hakîm al-Musytahir bi Tafsîr al-Manâr,* jld. I, (Kairo: tp. 1954), hlm. 17.

[50] Ali Harb, *Naqd an-Nashsh,* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî, 1995), hlm. 204-205.

Di sisi lain, Al-Qur'an harus dipahami sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak lepas dari konteks kesejarahan umat manusia. Ia tidak diwahyukan dalam ruang hampa, tetapi justru hadir dalam zaman dan ruang yang sarat budaya-kultur tertentu. Oleh karena itu, bisa dimaklumi jika Nashr Hâmid Abû Zayd menyebut Al-Qur'an sebagai *muntaj tsaqâfi* ("produk budaya"), yakni teks yang muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ketujuh, selama lebih dari dua puluh tahun dan ditulis dengan berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut.[51] Petunjuk-petunjuk Al-Qur'an yang bersifat universal juga dapat dirumuskan dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang muncul ketika itu, untuk kemudian ditarik ke dalam konteks kekinian.

Bernuansa Hermeneutis

Jika era klasik lebih menekankan pada praktik eksegetik yang cenderung *linier-atomistic* dalam menafsirkan Al-Qur'an, serta menjadikan kitab suci tersebut sebagai subjek maka tidak demikian halnya pada era modern dan kontemporer. Paradigma tafsir kontemporer cenderung bernuansa hermeneutik dan lebih menekankan pada aspek epistemologis-metodologis. Kajian seperti ini diharapkan dapat menghasilkan pembacaan yang produktif (*al-qira'ah al-muntijah*) atas Al-Qur'an, dan bukannya pembacaan *repetitive* (*al-qirâ'ah at-tikrâriyyah*) atau pembacaan ideologis-tendensius (*al-qira'ah al-mugridhah*).[52] Terkait dengan hal ini, Roger Trigg menyatakan bahwa hermeneutika merupakan suatu model penafsiran terhadap teks tradisional (klasik), di mana suatu permasalahan harus selalu diarahkan supaya teks selalu dapat kita pahami dalam

[51] Nashr Hâmid Abu Zaid, *Mafhûm an-Nash: Dirâsat fi 'Ulûm Al-Qur'ân,* (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1993), hlm. 27-28.

[52] Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab ad-Dînî,* hlm. 142-46.

konteks kekinian yang situasinya berbeda.[53] Nuansa hermeneutik yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer meniscayakan bahwa setiap teks (baca: penafsiran) perlu dicurigai; ada kepentingan atau ideologi apa di balik penafsiran teks tersebut?

Model pembacaan hermeneutis rupanya menjadi *trend* di era kontemporer. Model pendekatan hermeneutika ini akhirnya menjadi "menu alternatif" dalam kajian tafsir kontemporer sebagai rekonstruksi atas pendekatan tafsir yang selama ini dianggap kurang memadai lagi untuk menjawab tantangan zaman.

Konsekuensi dari digunakannya model pembacaan hermeneutis dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah bahwa kita tidak boleh lagi hanya mengandalkan perangkat keilmuan klasik seperti yang digunakan oleh para mufasir dahulu, seperti ilmu nahwu sharaf, ushul fiqh, dan balaghah, tetapi diperlukan juga perangkat ilmu-ilmu lain, seperti sosiologi, antropologi, filsafat ilmu, dan sejarah. Dengan demikian—meminjam istilah Amin Abdullah—paradigma interkoneksi-integrasi antara disiplin keilmuan dalam penafsiran menjadi suatu hal yang niscaya.

Meski demikian, metode hermeneutika yang dikembangkan oleh para *mufassir* kontemporer sebenarnya tidaklah tunggal, melainkan beragam. Keberagaman ini muncul bukan hanya karena semakin terbukanya umat Islam terhadap gagasan-gagasan yang berasal dari luar, melainkan juga karena adanya dinamika dan kesadaran pada mereka akan kekurangan-kekurangan metode dan pendekatan yang ada selama ini.

Dengan kentalnya nuansa hermeneutik maka peran teks, pengarang, dan pembaca menjadi berimbang sehingga kesewenang-wenangan dan pemaksaan penafsiran relatif dapat dihindari.

---

[53] Dikutip dari Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama,* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 161.

Dengan demikian, meminjam istilah Khalid Abou el-Fadl, otoritarianisme penafsiran dapat dieliminasi dan produk-produk tafsir menjadi lebih otoritatif, tidak otoriter dan juga tidak *despotic*.[54]

Kontekstual dan Berorientasi pada *Spirit* Al-Qur'an

Salah satu karakteristik tafsir Al-Qur'an di era kontemporer adalah sifatnya yang kontekstual dan berorientasi pada semangat Al-Qur'an. Hal itu dilakukan dengan cara mengembangkan dan bahkan tidak segan-segan mengganti metode dan paradigma penafsiran lama. Jika metode penafsiran Al-Qur'an yang diguanakan oleh para *mufassir* klasik-tradisional adalah metode analitik yang bersifat atomistik dan parsial maka tidak demikian halnya dengan para *mufassir* kontemporer yang menggunakan metode tematik (*mawdhû'i*). Tidak hanya itu, mereka juga mengggunakan pendekatan interdisipliner dengan memanfaatkan perangkat keilmuan modern, seperti filsafat bahasa, semantik, semiotik, antropologi, sosiologi, dan sains.

Salah satu diktum yang selalu menjadi jargon para *mufassir* kontemporer berbunyi: Al-Qur'an itu abadi, namun penyajiannya selalu kontekstual sehingga meskipun ia turun di Arab dan menggunakan bahasa Arab, tetapi ia berlaku universal, melampaui waktu dan tempat yang dialami manusia.

Adagium tersebut sebenarnya juga diakui oleh para *mufassir* klasik, namun pemahaman para *mufassir* kontemporer berlainan dengan para *mufassir* klasik. Jika para *mufassir* klasik memahami adagium ini sebagai "pemaksaan" makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia maka para *mufassir* kontemporer mencoba melihat apa yang ada "di balik" teks Al-Qur'an. Oleh karena itu, para *mufassir* kontemporer tidak menerima begitu saja apa

[54] Lebih lanjut lihat Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan; Sari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).

yang diungkapkan oleh ayat-ayat Al-Qur'an secara literal, tetapi mencoba melihat lebih jauh mengenai apa sesungguhnya yang ingin dituju oleh ungkapan literal ayat-ayat tersebut. Dengan kata lain, yang ingin dicari oleh para *mufassir* kontemporer adalah "ruh" atau *spirit* dan *maghzâ* (maksud di balik ayat), bukan sekadar makna literal teks, sehingga makna-makna kontekstual dapat selalu diproduksi dari penafsiran Al-Qur'an.

Sebagai contoh, jika dahulu di dalam ilmu tafsir atau ushûl fiqh terdapat dua kaidah yang dipertentangkan, di mana sebagian *mufassir* berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi 'umûmi al-lafdzi lâ bi khushûshi as-sabab*, sedangkan *mufassir* yang lain berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi khushûshi as-sabab lâ bi 'umûmi al-lafdzi* maka pada masa kontemporer muncul kaidah: *al-'ibrah bi maqâshid asy-syarî'ah*.[55] Teori yang disebut terakhir ini coba mencari sintesa kreatif dari dua kaidah yang saling bertentangan itu. Menurut kaidah terakhir ini, yang seharusnya menjadi pegangan untuk mengambil kesimpulan hukum adalah apa yang menjadi tujuan syari'at, yakni spirit atau ide dasar dari teks-teks Al-Qur'an, yang oleh Fazlur Rahman disebut dengan istilah ideal moral.

Berangkat dari kaidah yang terakhir ini, muncul berbagai upaya di kalangan sebagian *mufassir* kontemporer untuk mencari nilai universal Al-Qur'an yang akan menjadikan kitab suci umat Islam ini senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Nilai universal ini tidak selalu tertuang dalam pernyataan ayat secara eksplisit, namun sering kali justru hanya disebutkan secara implisit yang mana hal itu hanya bisa diketahui apabila pemahaman atas ayat-ayat Al-Qur'an tidak dilakukan secara harfiah dan sepotong-sepotong.

---

[55] Istilah *maqâshid al-syari'ah* awalnya dipopulerkan asy-Syâthibî, seorang ahli ushul asal Andalusia. Lebih lanjut lihat Abû Ishaq Ibrâhim bin Mûsâ asy-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975).

Beberapa *mufassir* kontemporer menegaskan bahwa nilai universal yang dimaksud adalah nilai kebebasan (*al-hurriyyah*), kemanusiaan (*humanistic*), keadilan (*al-adâlah)*, dan kesetaraan (*al-musâwah*). Nilai-nilai inilah yang ingin ditekankan oleh Al-Qur'an melalui berbagai ayatnya.[56] Jika ayat-ayat Al-Qur'an itu dipahami secara literal, parsial, dan sepotong-sepotong tentu saja nilai-nilai universal ini mustahil bisa ditemukan, dan dimensi humanistik Al-Qur'an pun menjadi terabaikan.[57]

Ilmiah, Kritis, dan Non-Sektarian

Karakteristik lain dari tafsir di era kontemporer adalah sifatnya yang ilmiah, kritis, dan non-sektarian. Dikatakan ilmiah karena produk tafsirnya dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang dipakai *mufassir* dan siap menerima kritik dari komunitas akademik. Dikatakan kritis dan non-sektarian karena umumnya para *mufassir* kontemporer tidak terjebak pada kungkungan madzhab. Mereka justru mencoba bersikap kritis terhadap pendapat-pendapat para ulama klasik maupun kontemporer yang dianggap sudah tidak kompatibel dengan era sekarang. Inilah salah satu implikasi dari digunakannya metode hermeneutis dalam memahami teks Al-Qur'an maupun teks-teks lainnya.

Dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan metode hermeneutika selalu terjadi dialog komunikatif yang berimbang antara dunia teks (*the world of text*), dunia penulis (*the world of author*), dan dunia pembaca (*the world of reader*). Artinya, antara teks, konteks, dan kontekstualisasi selalu berdialektika secara sirkular. Paradigma hermeneutika selalu melihat teks secara kritis

---

[56] Lihat misalnya Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Ciciek Farcha, (Yogyakarta: LSPPA, 1994).

[57] Abdul Mustaqim dan Ahmad Baidlowi, "Paradigma Tafsir Kontemporer dan Implikasinya terhadap Akseptabilitas Islam", dalam *Dinamika,* Jurnal Dialektika Peradaban Islam, No. I, (Juli 2003), hlm. 8-9.

dan memosisikannya sebagai sesuatu yang harus dibaca secara produktif, bukan hanya reproduktif-repetitif. Inilah yang oleh Nashr Hâmid disebut dengan *harakah banduliyah* (gerak pendulum), di mana seorang *mufassir* berangkat dari realitas (*al-wâqi'*) untuk mengungkap apa yang ditunjukkan oleh teks (*dalâlah an-nashsh*) masa lalu, untuk kemudian kembali untuk membangun signifikansi (*maghzâ*).[58]

Sumber, Metode, dan Validitas Penafsiran

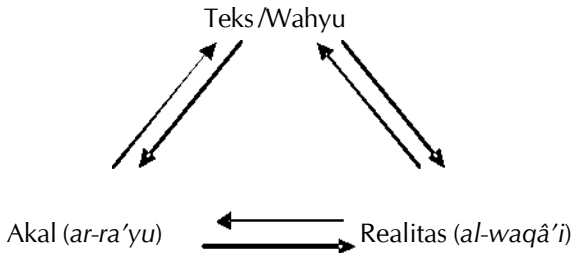
Pada sub bagian ini penulis akan menguraikan beberapa aspek epistemologi tafsir kontemporer, yang meliputi sumber penafsiran, metode, pendekatan, dan tolok ukur kebenaran atau validitas penafsiran.

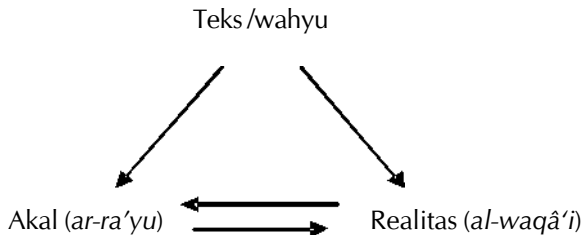
Sumber Penafsiran: Teks, Akal, dan Realitas

Dilihat dari sisi sumber penafsiran, tradisi penafsiran di era kontemporer bersumber pada teks Al-Qur'an, akal (ijtihad), dan realitas empiris. Secara paradigmatik, posisi teks, akal, dan realitas ini berposisi sebagai objek dan subjek sekaligus. Ketiganya selalu berdialektik secara sirkular dan *triadic*. Ada peran yang berimbang antara teks, pengarang, dan pembaca. Paradigma yang dipakai dalam memandang teks, akal, dan realitas adalah paradigma fungsional, bukan paradigma struktural yang cenderung saling menghegemoni satu sama lain.

Posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir kontemporer bisa digambarkan sebagai berikut:

[58] Nashr Hâmid Abu Zaid, *Naqd al-Khitâb ad-Diniy*, hlm. 144.

PARADIGMA FUNGSIONAL

Hal ini berbeda dengan model paradigma tafsir klasik-tradisional yang pada umumnya cenderung bersifat struktural dalam memosisikan teks, akal, dan realitas. Sebagai perbandingan, posisi teks, akal, dan realitas dalam paradigma tafsir klasik-tradisional dapat digambarkan sebagai berikut:

PARADIGMA STRUKTURAL

Paradigma struktural ini bersifat deduktif, berbeda dengan paradigma fungsional yang bersifat dialektik. Paradigma fungsional ini mengasumsikan bahwa sebuah penafsiran harus terus-menerus dilakukan dan tidak pernah mengenal titik final.

Metode-Pendekatan Bersifat Interdisipliner

Metode dan pendekatan yang digunakan oleh para *mufassir* kontemporer pada umumnya berlainan dengan metode dan pendekatan yang digunakan oleh para *mufassir* tradisional. Jika para

mufassir tradisional cenderung memakai metode deduktif-analitis (*tahlili*) yang bersifat atomistik maka para *mufassir* kontemporer menggunakan berbagai metode dan pendekatan yang bersifat inter-displiner. Meski demikian, dari sekian metode penafsiran Al-Qur'an yang berkembang di masa kontemporer, metode tafsir tematik tampaknya menjadi metode yang paling banyak diminati oleh para *mufassir* kontemporer. Metode ini berupaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara memfokuskan pada topik atau tema tertentu yang akan dikaji.[59]

Al-Farmawi barangkali merupakan orang pertama yang merumuskan secara sistematis mengenai langkah-langkah metodologis yang harus ditempuh bagi *mufassir* yang akan menggunakan metode penafsiran tematik ini. Dalam kitab *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'i,* dia menyebutkan beberapa langkah tersebut:

1. *Mufassir* harus menetapkan terlebih dahulu masalah yang akan dibahas;
2 menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut;
3. menyusun runtutan ayat sesuai dengan urutan pewahyuan serta pemahaman tentang *asbâb an-nuzûl*-nya;
4. memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing;
5. menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna;
6. melengkapi dengan hadits-hadits yang relevan;
7. mempelajari ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayat-nya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'âmm* dengan yang *khâsh*,

[59] Secara geneologis, metode tematik ini sebenarnya sudah dikenal dan dipergunakan oleh para ulama terdahulu, hanya saja belum memiliki pijakan metodologi yang sistematis.

yang *mutlaq* dengan yang *muqayyad* atau yang secara lahiriah tampak bertentangan sehingga kesan kontradikif antara satu ayat dengan yang lain dapat dihindarkan.[60]

Penafsiran dengan metode tematik (*mawdhu'i*) ini memiliki beberapa kelebihan. *Pertama*, metode tematik coba memahami ayat-ayat Al-Qur'an sebagai satu-kesatuan sehingga memungkinkan memperoleh pemahaman yang utuh mengenai konsep Al-Qur'an. Metode tematik ini juga mengharuskan seseorang untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara proporsional sehingga tidak ada pra-konsepsi pada ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an. Dengan demikian, hasil pemahaman atas ayat-ayat Al-Qur'an dengan model ini akan berbeda secara diametral dengan hasil pemahaman Al-Qur'an yang menggunakan model pemahaman tradisional yang cenderung parsial. *Kedua*, metode tematik ini bersifat praktis sehingga langsung bisa dimanfaatkan oleh masyarakat. Seseorang yang sedang mengkaji problem tertentu dapat merujuk secara langsung pada konsep Al-Qur'an melalui metode ini. Cara ini bukan saja dapat mengantarkan seseorang pada pemahaman yang relatif lebih "objektif" mengenai problem tertentu yang terjadi di masyarakat, melainkan ia juga akan lebih efisien karena dapat "mengesampingkan" pembahasan terhadap ayat-ayat lain yang tidak relevan dengan objek yang sedang dikaji.

Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode tematik ini adalah *Al-Insân fî Al-Qur'ân* dan *Al-Mar'ah fî Al-Qur'ân* karya Mahmûd Abbâs al-'Aqqâd; *Ar-Ribâ fî Al-Qur'ân* karya Abû al-A'lâ al-Mawdudi; *Al-'Aqîdah min Al-Qur'ân* karya Muhammad Abû Zahrah, dan *Al-Washâya al-'Asyr* karya Mahmud Syaltut. Di Indonesia, kita juga bisa membaca buku *Wawasan Al-Qur'an* karya Quraish Shihab atau *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya Dawam Rahardjo

[60] Lihat al-Farmawi, *Al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Mawdhû'î*, (Kairo: al-Hadhârah al-'Arabiyyah, 1977), hlm. 62.

yang juga menggunakan metode tematik, meskipun Dawam tidak sepenuhnya menerapkan langkah-langkah metodik seperti yang dirumuskan oleh al-Farmawî.

Model penafsiran lain yang berkembang di era kontemporer adalah apa yang dicetuskan oleh para *mufassir* feminis dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang berkait dengan relasi laki-laki dan perempuan. Para feminis ini tidak menggunakan metode *tahlîli* ataupun *mawdhû'i*, tetapi mereka mengambil begitu saja ayat-ayat yang akan ditafsirkan. Untuk memperoleh hasil penafsiran yang berkeadilan gender, mereka pada umumnya menggunakan analisis gender.[61] Analisis ini bertujuan memosisikan laki-laki dan perempuan secara setara dan sederajat.

Dengan analisis gender ini, para *mufassir* feminis coba melakukan "dekonstruksi" penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkait dengan relasi gender dengan "pra konsepsi" bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara dan sederajat. Prakonsepsi ini tentu saja bukan sesuatu yang muncul begitu saja, melainkan ia merupakan hasil dari analisis atas berbagai ayat Al-Qur'an yang memang dinilai tidak membedakan posisi laki-laki dan perempuan. Para *mufassir* feminis sepakat bahwa Al-Qur'an merupakan sarana bagi agama ini (Islam) untuk menempatkan perempuan sebagai makhluk yang bermartabat dan sejajar dengan laki-laki.

Asghar Ali Engineer mengajukan bukti-bukti yang menunjukkan bahwa posisi laki-laki dan perempuan dalam agama adalah setara. *Pertama*, Al-Qur'an memberikan tempat yang sangat terhormat kepada seluruh manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Bahwa yang membedakan antara individu yang satu dengan individu yang lain hanyalah ketakwaannya (QS. al-Hujurât [49]: 13);

---

[61] Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruksi Riffat Hassan,* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), hlm. viii.

dan bahwa pahala seseorang tergantung pada amal baiknya (QS. Ghâfir [40]: 39-40 dan QS. an-Nisâ [4]: 124). *Kedua,* Al-Qur'an membela prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an memberikan bagian waris kepada kaum perempuan setelah sebelumnya mereka tidak pernah mendapatkan warisan, dan bahkan mereka pernah menjadi harta yang diwariskan (QS. an-Nisâ' [4]: 23). Al-Qur'an membenci tradisi masyarakat Arab yang tidak menghargai kelahiran anak perempuan, atau bahkan membunuh mereka hidup-hidup (QS. at-Takwîr [81]: 9). Salah satu ayat Al-Qur'an yang sering dikutip oleh para *mufassir* feminis untuk menguatkan pandangan mereka tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan adalah firman Allah berikut ini:

> Sungguh, laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan muknin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar. (QS. al-Ahzâb [33]: 35:).

Dengan menggunakan metode dan analisis yang berbeda dengan para *mufassir* klasik, para *mufassir* feminis berpandangan bahwa posisi laki-laki dan perempuan adalah setara. Di antara karya-karya tafsir yang mengikuti pola ini adalah *Wanita di dalam Al-Qur'an* karya Amina Wadud Muhsin, *Hak-hak Perempuan dalam Islam* karya Asghar Ali Engineer, dan *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar.

Selain metode, pendekatan, dan analisis penafsiran seperti diuraikan di atas, terdapat beberapa metode penafsiran lain yang juga berkembang di era kontemporer ini. Fazlur Rahman misalnya menggagas apa yang disebutnya dengan metode tematik-konteks-

tual. Menurut Rahman, ayat-ayat Al-Qur'an tidak bisa dipahami secara literal (harfiah) semata, sebagaimana yang dipahami oleh para *mufassir* klasik. Menurutnya, memahami Al-Qur'an dengan cara mengambil makna harfiahnya saja bukan hanya akan menjauhkan seseorang dari petunjuk yang diberikan Al-Qur'an, melainkan hal itu juga merupakan upaya "pemerkosaan" terhadap ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri.

Menurut Fazlur Rahman, pesan yang sesungguhnya ingin disampaikan Al-Qur'an kepada umat manusia bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan harfiah itu sendiri, melainkan ideal moral yang ada "di balik" ungkapan literal tersebut. Oleh karena itu, ayat-ayat Al-Qur'an harus dipahami dari sisi pesan moral dan *maqashid asy-syari'ah*-nya.

Lantas, bagaimana kita dapat menangkap pesan moral yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an? Terkait dengan hal ini, Fazlur Rahman mengusulkan pentingnya mengkaji situasi dan kondisi historis yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat Al-Qur'an, baik berupa *asbâb an-nuzûl* maupun situasi sosial, politik, ekonomi, budaya, dan juga peradaban masyarakat saat Al-Qur'an diturunkan. Bagi Rahman, ayat-ayat Al-Qur'an adalah pernyataan moral, religius, dan sosial Tuhan untuk merespons apa yang terjadi dalam masyarakat. Di dalam ayat-ayat itulah terdapat apa yang oleh Rahman disebut ideal moral yang mana ideal moral inilah yang harus dijadikan acuan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan memakai pendekatan hermeneutika model Emilio Betti, Rahman menawarkan hermeneutika *double movement*, yakni model penafsiran Al-Qur'an yang ditempuh melalui gerak ganda: bergerak dari situasi sekarang menuju ke masa di mana Al-Qur'an diturunkan untuk kemudian ditarik kembali ke masa kini.

Dengan demikian, jika kita mengikuti model hermeneutika *double movement* dalam memahami Al-Qur'an untuk menjawab

berbagai problem kontemporer maka ada dua langkah yang harus ditempuh. *Pertama*, memahami makna suatu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis yang muncul ketika itu, di mana pernyataan ayat tersebut merupakan jawabannya. *Kedua*, menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum. Setelah kita mengetahui apa yang menjadi "ideal moral" dari suatu ayat maka kita bisa menjawab problem kontemporer dengan pesan moral yang terdapat dalam ayat tersebut.[62]

Sementara itu, Hassan Hanafi mencoba mengembangkan metode tafsir realis, di mana yang menjadi pertimbangan dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah realitas itu sendiri. Oleh karena itu, penafsiran yang dihasilkan pun bersifat temporal sehingga belum tentu pas untuk diterapkan dalam realitas yang berlainan. Hal ini karena penafsiran, menurut Hanafi, harus "memihak", yakni untuk melakukan perubahan atas problem sosial yang dihadapi oleh *mufassir*. Bagi Hassan Hanafi, penafsiran bukanlah sekadar upaya membaca teks, melainkan ia harus menjadi upaya transformasi dan solusi bagi problem sosial yang terjadi dalam kehidupan.[63]

Berbeda dengan Fazlur Rahman yang mengakui adanya ideal moral dalam setiap ayat Al-Qur'an, Hassan Hanafi justru berpendapat bahwa makna objektif Al-Qur'an seperti yang dicita-citakan oleh Rahman adalah sesuatu yang tidak mungkin, meski dia juga tidak menolak gagasan Rahman mengenai perlunya melakukan gerak ganda dari realitas menuju teks dan dari teks menuju realitas. Namun demikian, mengaitkan realitas kontemporer dengan realitas yang menyebabkan turunnya ayat Al-Qur'an menurut Hanafi

---

[62] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 5-6.

[63] Lihat M. Mansur, "Metodologi Penafsiran Realis ala Hassan Hanafi", dalam *Jurnal Al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 1, No. 1, (Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000), hlm. 16-18.

adalah tidak mungkin karena adanya jarak yang sangat jauh antara saat di mana Al-Qur'an diturunkan dengan proses penafsiran atas teks Al-Qur'an itu sendiri.

Masih menurut Hassan Hanafi, makna objektif juga tidak mungkin ditemukan karena penafsiran sendiri selalu dibingkai oleh kepentingan *mufassir* dan juga oleh *Weltanschauung*-nya sendiri. Oleh karena itu, dalam menafsirkan Al-Qur'an tidak perlu dipertanyakan lagi asal-usul maupun sifatnya karena tafsir tidak terkait dengan asal-usul kejadiannya, tetapi hanya terkait dengan isi.[64] Menurutnya, penafsiran harus "memihak", solutif, dan transformatif.

Hassan Hanafi merumuskan delapan langkah yang mesti dilalui ketika seorang *mufassir* akan menafsirkan Al-Qur'an.

1. Seorang *mufassir* musti memiliki keprihatinan dan komitmen untuk melakukan perubahan atas kondisi sosial tertentu;
2. merumuskan tujuan penafsiran;
3. menginventarisasi ayat-ayat yang terkait dengan tema yang menjadi kebutuhannya;
4. mengklasifikasikan ayat-ayat tersebut atas dasar bentuk-bentuk linguistiknya;
5. membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju;
6. mengindentifikasi problem aktual dalam realitas;
7. menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual melalui perhitungan statistik dan ilmu sosial;
8. menghasilkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif.[65]

[64] Lihat Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World; Tradition Revolution and Culture,* jld. I, (Kairo: Anglo, 1995), hlm. 416.

[65] Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Stefan Wild (*ed.*), *The Qur'an as Text,* (Leiden-New York: EJ. Brill, 1996), hlm. 204-205.

Dalam upaya memahami Al-Qur'an, *mufassir* kontemporer yang lain, Mohammad Arkoun, menawarkan suatu metode yang berorientasi pada pemaknaan aktual terhadap Al-Qur'an. Seperti halnya banyak *mufassir* yang lain, Arkoun juga meyakini bahwa Al-Qur'an mengandung sekian banyak potensi makna (*multiple meanings*) sehingga peluang untuk mengaktualkan makna ayat-ayat Al-Qur'an itu tetap terbuka. Akan tetapi, berbeda dengan beberapa *mufassir* kontemporer yang lain, Arkoun berpendapat bahwa Al-Qur'an tidak mungkin disempitkan menjadi ideologi.[66]

Dalam rangka memperoleh pemaknaan yang aktual atas Al-Qur'an, Arkoun menawarkan tiga pendekatan untuk memahami kitab suci umat Islam tersebut. *Pertama*, pendekatan linguistik (semiotik) yang dengannya teks dipahami sebagai keseluruhan dan sebagai sistem dari hubungan-hubungan intern. Melalui teks ini, "praasumsi-praasumsi" yang menggejala dalam penafsiran periode tengah bisa dinetralisir. Namun demikian, Arkoun membatasi penggunaan analisis semiotik ini dengan alasan bahwa ia ingin mengungkap jalinan antara wacana, kenyataan, dan persepsi yang diperantarai oleh bahasa serta hubungan antara teks, penutur, dan pembaca. Semiotika dianggap oleh Arkoun tidak cukup bisa diandalkan untuk mengatasi persoalan-persoalan ini.

Untuk mengatasi kekurangan pendekatan semiotik ini, Arkoun menawarkan pendekatan antropologis dan historis. Pendekatan antropologis digunakan untuk mengetahui asal-usul dan fungsi bahasa keagamaan. Dengan cara ini maka akan bisa dikenali bagaimana bahasa sesungguhnya berfungsi menguak "cara berpikir" dan "cara merasa" yang sangat berperan dalam sejarah umat Islam. Sementara itu, pendekatan historis harus diarahkan untuk meng-

[66] Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 194-195.

ungkapkan cara persepsi waktu dan kenyataan, suatu jaringan komunikasi yang biasa dikenal sebagai *episteme*.

Untuk melengkapi analisis di atas, Arkoun juga menawarkan penggunaan analisis mitis karena menurutnya, di dalam Al-Qur'an terdapat struktur dan gaya bahasa yang bersusunan mitis. Dengan analisis mitis, Arkoun melihat bahwa teks-teks keagamaan, termasuk Al-Qur'an, lebih bersifat simbolis daripada denotatif. Dan, melalui aspek-aspek simbolis inilah orang-orang dari berbagai lapisan budaya yang berbeda menjadi terpikat oleh pesan-pesan dan merasakan sapaan (*khithâb*) langsung dari Al-Qur'an.[67]

Sementara itu, Nashr Hâmid Abû Zaid mengedepankan pendekatan sastrawi dalam upaya memahami Al-Qur'an. Dalam hal ini, Al-Qur'an dia pahami sebagai suatu produk budaya (*muntaj tsaqâfî*) yang keberadaannya tak lepas sebagai teks linguistik, teks historis, dan teks manusiawi. Oleh karena itu, pemahamannya pun tidak bisa meninggalkan ketiga aspek ini, yang kesemuanya ini berangkat dari konteks budaya Arab abad ketujuh.

Dengan mengikuti gagasan hermeneutika E.D. Hirsch, Abu Zaid membedakan antara dua term, yakni *ma'nâ* (*meaning*) dan *maghzâ* (*significance*). Makna dari sebuah teks tidaklah berubah. Adapun yang berubah adalah signifikansinya. Makna adalah apa yang direpresentasikan oleh teks, oleh tanda-tanda. Sedangkan signifikansi menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang, atau persepsi, situasi, atau sesuatu yang bisa dibayangkan. Signifikansi selalu mengimplikasikan sebuah hubungan dari satu kutub konstan yang tidak pernah berubah. Dari hubungan inilah makna bisa diperoleh.[68]

---

[67] Mohammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 50-60.

[68] Nashr Hâmid Abû Zaid, *Isykâliyyât Al-Qira'ah wa Âliyyât at-Ta'wîl,* (Beirut: al-Markâz ats-Tsaqâfî, 1994), hlm. 48.

Selain itu, Abu Zaid juga menunjuk tiga level makna suatu pesan yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an: *pertama,* makna yang hanya menunjuk pada bukti atau fakta sejarah yang tidak bisa diinterpretasikan secara metaforis; *kedua*, makna yang menunjuk pada bukti dan fakta sejarah yang bisa diinterpretasikan secara metaforis, dan *ketiga*, makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural di mana teks itu muncul. Pada level terakhir inilah signifikansi bisa diturunkan secara valid.[69]

Sementara itu, Muhammad Syahrûr menggunakan pendekatan linguistik strukturalis untuk memahami kandungan Al-Qur'an. Pendekatan linguistik-strukturalis ini berusaha mendeskripsikan suatu bahasa berdasarkan sifat khas yang dimiliki oleh bahasa itu. Hal ini dilakukan dengan melibatkan telaah singkronik-diakronik, menggunakan analisis hubungan sintagmatik dan paradigmatik.

Analisis hubungan paradigmatis (*'alaqah ra'siyyah*) ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) dari suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Dengan kata lain, hubungan paradigmatis adalah hubungan sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan, dengan kata-kata yang kita ucapkan. Kata yang tidak kita pilih itu memiliki hubungan asosiatif dangan yang tidak kita ucapkan dan bisa menggantikan kedudukannya dalam suatu konteks. Artinya, kata-kata yang tidak kita pilih itu masih memiliki persentuhan makna. Sebagai contoh adalah kalimat: "penduduk desa itu seribu jiwa". Kata "desa" memiliki hubungan sintagmatis dengan kata "jiwa". Sementara kata "jiwa" itu sendiri memiliki hubungan paradigmatis dengan orang, manusia, dan lain sebagainya

---

[69] Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb ad-Dînî,* (Kairo: Shinâ li an-Nasyr, 1994), hlm. 126-146.

Sedangkan analisis hubungan sintagmatis (*'alâqah 'ufûqiyyah*) yang dimaksud adalah analisis dengan melihat hubungan antara satu kata dengan kata lain (baik yang ada di depan ataupun di belakangnya) dalam satu susunan kalimat.[70] Hubungan ini juga disebut dengan hubungan linier, di mana jika posisi salah satu darinya itu berubah maka kata itu tidak dapat dipahami. Sebagai misal adalah kata "makan" yang dirangkai dengan kata "saya" dan "pisang" sehingga muncul kalimat "saya makan pisang". Jika susunan kalimat tersebut dibalik, misalnya menjadi "pisang makan saya" maka kalimat itu tentu saja tidak dapat dipahami.

Dalam kaitan ini, Syahrûr sepakat dengan Ibnu Fâris yang mengatakan bahwa di dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonimitas (*murâdif*). Setiap kata mempunyai kekhususan maknanya sendiri. Satu kata bahkan bisa jadi memiliki lebih dari satu potensi makna. Salah satu faktor yang bisa menentukan makna mana yang lebih tepat dari potensi-potensi makna yang ada ialah konteks kalimat (*siyâq al-kalâm*) dalam suatu teks, di mana kata itu disebutkan. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah hubungan sintagmatis. Analisis ini memiliki persepsi bahwa makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linier dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya.[71]

Di sisi lain, Mahmoud Muhammad Thaha, pemikir liberal dari Sudan mengajukan teori evolusi syari'ah dalam upayanya memahami ajaran Islam. Teori ini membagi ayat-ayat Al-Qur'an menjadi dua kategori: *makiyyah* dan *madaniyyah*. Menurutnya, ayat-ayat *makiyyah* memiliki pesan-pesan universal yang menjadi tujuan yang sesungguhnya dari pewahyuan Al-Qur'an. Sementara ayat-ayat

---

[70] Muhammad 'Ali al-Khûli, *Dictionary of Theoritical Linguistics; English-Arabic* (Riyadh: Librairie Duliban, 1982), hlm. 280.

[71] Bandingkan dengan 'Awdah Khalîl Abû Audah, *At-Tathawwur ad-Dalâ'l bayn Lughah asy-Syi'r wa Lughah Al-Qur'ân,* (Ordun: Maktabah al-Manâr, 1985), hlm. 69.

madaniyyah adalah ayat-ayat yang bersifat parsial dan kasuistik, yang "hanya" diwahyukan karena umat Islam dianggap belum mampu melaksanakan pesan-pesan universal dari ayat-ayat *makiyyah*.

Oleh karena itu, pemahaman terhadap Al-Qur'an harus dikembalikan pada apa yang dikatakan oleh ayat-ayat *makiyyah*, bukan pada ayat-ayat *madaniyyah* yang sifatnya temporer. Ini merupakan langkah dekonstruktif dari Mahmoud Muhammad Thaha. Ia mendekonstruksi teori *naskh* yang dikembangkan oleh para *mufassir* tradisional yang menganggap bahwa ayat-ayat *madaniyyah*-lah yang seharusnya diberlakukan karena diwahyukan lebih belakangan. Dalam hal ini, Muhammad Thaha menegaskan bahwa sekarang inilah saatnya pesan-pesan *makiyyah* itu diberlakukan karena konteks temporal ayat-ayat *madaniyyah* tidak lagi relevan untuk menjawab problem kontemporer, seperti problem demokrasi, pluralisme, HAM, dan kesetaraan gender.[72]

Sementara itu, Riffat Hassan yang dikenal sebagai seorang *mufassir* feminis mencoba membangun metodologi pemahaman Al-Qur'an melalui dua pendekatan, yakni pendekatan normatif-idealis dengan melihat norma Al-Qur'an dan pendekatan historis-empiris dengan melihat kenyataan di masyarakat. Dua pendekatan Riffat Hassan ini mengantarnya pada kesimpulan bahwa umat Islam masih jauh dari melaksanakan ajaran Al-Qur'an yang sebenarnya.

Berangkat dari kenyataan inilah Riffat Hassan mengajukan metode historis-kritis-kontekstual untuk menemukan kemungkinan makna baru dari ayat Al-Qur'an yang lebih filosofis, berwawasan kesetaraan, kebebasan, dan berkeadilan. Sebagai langkah operasionalnya, Riffat Hassan kemudian membangun tiga prinsip metodologi. *Pertama*, memeriksa ketepatan makna kata dari berbagai

---

[72] Abdullah Ahmad an-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: *LKiS*, 1994). Lihat pula Mahmud Muhammad Thoha, *The Second Message; Syariah Demokratik,* (Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 1996), hlm. 55.

konsep yang ada dalam Al-Qur'an dengan menggunakan analisis semantik. *Kedua*, melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran yang telah ada. *Ketiga,* menggunakan prinsip etis, yaitu mendasarkan prinsip keadilan yang merupakan pencerminan keadilan Tuhan (*justice of God*).[73]

Sedangkan Asghar Ali Engineer lain lagi metode pemahamannya atas Al-Qur'an. Dia coba membenahi gagasan Fazlur Rahman dengan berupaya menekankan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an memiliki dua dimensi makna, yaitu makna historis (kontekstual) dan makna normatif. Bagi Engineer, sisi normatif inilah yang mesti dipegang karena makna inilah yang mengandung nilai universal, melampaui zaman dan tempat. Sementara makna historis bersifat kontekstual yang oleh karenanya harus dipahami tidak lebih sebagai "cara" Tuhan menyelesaikan problem manusia yang bersifat historis.[74]

Tidak seperti Fazlur Rahman yang berupaya mencari makna "objektif" dan masih percaya adanya makna ideal (*the original meaning*), Engineer lebih cenderung pada model hermeneutikanya Paul Ricouer yang mencoba melihat adanya dua makna tersebut dalam Al-Qur'an. Menurutnya, menarik masa sekarang ke masa lalu seperti yang dilakukan Rahman adalah sesuatu yang "tidak adil" karena manusia memiliki problem historisnya masing-masing. Oleh karena itu, Engineer lebih sepakat untuk melihat Al-Qur'an sebagai teks yang memiliki dua makna: kontekstual (historis) dan normatif.

---

[73] Riffat Hassan, "Feminisme dan Al-Qur'an: Percakapan dengan Riffat Hassan", dalam Jurnal *Ulumul Quran*, vol. II, (Tahun 1990), hlm. 87-88.

[74] Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 19-22.

Salah satu contoh yang selalu ditekankan Engineer adalah menyangkut konsep purdah dalam Al-Qur'an. Menurutnya, konsep normatif purdah adalah untuk melindungi kesucian dan kehormatan perempuan. Ayat purdah ini terkait dengan sebuah tirai yang ditarik oleh nabi untuk membatasi nabi dengan sahabat Anas bin Malik yang berada di pintu masuk kamar pengantin nabi. Ayat tentang purdah ini diturunkan untuk melindungi prifasi pengantin baru dari orang lain. Dari sini, tampak bahwa purdah tidak lebih sebagai pedoman etika atau moral yang berkaitan dengan cara menghadapi situasi tertentu.

Menurut Engineer, konsep normatif purdah yang diberlakukan adalah bagaimana melindungi kesucian perempuan. Dengan demikian, kesucian itu harus dibedakan dengan purdah itu sendiri. Kesucian tidak identik dengan purdah karena purdah merupakan bentuk moralitas partikular yang berkembang pada kondisi dan masyarakat tertentu. Purdah hanyalah sarana kontekstual untuk mencapai norma tersebut. Oleh karena itu, purdah tidak harus dibatasi maknanya dengan pakaian tertentu sebagaimana yang dipahami selama ini, tetapi ia bisa berkembang sejalan dengan realitas kontekstual yang empirik.[75]

Di Indonesia, epistemologi tafsir kontemporer yang berbasis pada nalar kritis juga berkembang pesat. Di antara tokoh yang mengembangkan model penafsiran ini adalah Masdar Farid Mas'udi. Ia mencoba memahami konsep *muhkam* dan *mutasyâbih* dengan paradigma lain. Menurutnya, ayat-ayat *muhkam* lebih merujuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti tauhid, keadilan, persamaan hak, dan kesetaraan manusia di muka hukum. Sedangkan ayat-ayat *mutasyâbih* adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan aspek aksiologis tentang bagaimana

---

[75] Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan*, (Yogyakarta: LSPPA, 1994), hlm. 1.

menerapkan ayat-ayat yang termasuk dalam kategori *muhkam* ini. Dengan kata lain, ayat-ayat *mutasyâbihat* cenderung bersifat teknis-partikular, sedangkan ayat-ayat *muhkamât* bersifat normatif-universal.

Dalam hal ini, Masdar Farid memberikan contoh mengenai konsep barunya itu. Menurutnya, ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hukum potong tangan merupakan kategori *mutasyâbihât,* sedangkan *muhkamât*-nya adalah tuntutan untuk menegakkan keadilan. Ini tentu saja berbeda dengan pandangan ulama yang berkembang selama ini mengenai konsep *muhkam* dan *mutasyâbih* yang lebih mengacu pada makna semantiknya. Menurut Masdar Farid, kategori *muhkam* seharusnya lebih mengacu pada kandungan idealnya. Oleh karena hukum potong tangan masuk kategori *mutasyabihat* maka bentuk hukuman ini bisa diijtihadi demi menciptakan keadilan yang merupakan sesuatu yang *muhkamât*.[76]

Masih menurut Masdar Farid, satu hal yang juga penting diperhatikan adalah bahwa jika suatu negara ingin menetapkan hukuman potong tangan maka negara harus terlebih dahulu menciptakan keadilan sosial bagi para warganya. Sebab jika tidak, maka suatu hukum bisa jadi hanya akan menjadi alat untuk menindas rakyat yang justru kontra produktif dengan semangat keadilan. Padahal salah satu prinsip dasar ajaran Al-Qur'an adalah menegakkan keadilan, seperti ditegaskan Allah dalam QS. an-Nisâ' [4]: 58, QS. an-Nahl [16]: 90, dan QS. al-Hujurât [49]: 9.

[76] Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 20-21. Lihat pula "Memahami Ayat Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Munawir Syadzali et. al., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987), hlm. 182-184.

Validitas Penafsiran

Terkait dengan validitas penafsiran, hal itu dapat diukur dengan tiga teori kebenaran, yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme.[77]

Pertama, teori koherensi. Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap *mufassir*. Dengan kata lain, jika dalam sebuah penafsiran terdapat konsistensi berpikir secara filosofis maka penafsiran tersebut bisa dikatakan benar secara koherensi.

Kedua, teori korespondensi. Menurut teori ini, sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada di lapangan. Teori ini dapat dipakai untuk mengukur kebenaran tafsir ilmi. Penafsiran yang terkait dengan ayat-ayat *kawniyyah* dikatakan benar apabla ia sesuai dengan hasil penemuan teori ilmiah yang sudah "mapan".

Ketiga, teori pragmatisme. Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praksis bagi problem sosial yang muncul. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori atau penafsiran lain, tetapi diukur dari sejauh mana ia dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi manusia sekarang ini. Oleh karena itu, model-model penafsiran atas ayat-ayat teologi atau hukum yang cenderung eksklusif dan kurang humanis kepada penganut agama lain bisa jadi tidak lagi relevan mengingat problem-problem kemanusiaan di era sekarang, seperti keterbelakangan, kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan bencana alam tidak dapat hanya diselesaikan oleh

[77] Tentang teori kebenaran dapat dibaca lebih lanjut dalam Bob Hale dan Crispin Wright (*ed.*), *A Companian to The Philosophy of Language,* (Oxford: Blackwell Publisher, 1999), hlm. 309-311.

penganut salah satu agama saja, tetapi perlu kerja sama secara simbiosis mutualisme dengan para penganut agama lain.

STURKTUR EPISTEMOLOGI TAFSIR ERA REFORMATIF DENGAN NALAR KRITIS

Sumber Penafsiran	Metode dan Pendekatan	Validitas Penafsiran	Karakteritik dan Tujuan Penafsiran
• Al-Qur'an • Realitas - Akal yang berdialektika secara sirkular dan fungsional. • Sumber hadis jarang digunakan. • Posisi teks Al-Qur'an dan *mufassir* sebagai objek dan subjek sekaligus.	Bersifat interdisipliner, mulai dari tematik, *hermeneutic*, hingga linguistik, dengan pendekatan sosiologis, antropologi, historis, sains, semantik, dan disiplin keimuan masing-masing *mufassir*.	• Ada kesesuaian antara hasil penafsiran dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya. • Ada kesesuaian antara hasil penafsiran dengan fakta empiris • Hasil penafsiran bersifat solutif dan sesuai kepentingan transformasi umat.	• Kritis, transformatif, solutif, non-ideologis. • Menangkap "ruh" Al-Qur'an. • Tujuan penafsiran adalah untuk transformasi sosial, serta mengungkap makna dan sekaligus juga *maghzâ* (*significance*).

Kontribusi Tafsir Kontemporer

Tafsir kontemporer dinilai oleh banyak kalangan akan memberikan "angin segar" bagi perkembangan tafsir, meskipun tidak sedikit juga kalangan yang memandangnya secara sinis. Dengan paradigma baru yang digunakan maka segala bentuk dogmatisme dan otoritarianisme penafsiran dapat diminimalisir sedemikian rupa. Sebab, paradigma tafsir kontemporer menicayakan adanya kritisisme, objektivitas, dan keterbukaan di mana setiap produk penafsiran tidak ada yang kebal kritik.

Dengan memperhatikan pergeseran paradigma dalam tradisi penafsiran mulai dari era formatif-klasik, era afirmatif-pertengahan, hingga era reformatif di masa modern-kontemporer maka tampak bahwa paradigma tafsir kontemporer memiliki signifikansi dalam merespons dan menjawab isu-isu global kontemporer, se-

perti demokrasi, pluralisme, HAM, dan kesetaraan gender. Isu-isu yang muncul di era global ini tidak dapat lagi dijawab dengan menggunakan paradigma tafsir klasik atau pertengahan yang cenderung sektarian, ideologis, dan diskriminatif.

Paradigma tafsir kontemporer meniscayakan Al-Qur'an untuk terus ditafsirkan seiring dan senafas dengan perubahan, perkembangan serta problem yang dihadapi manusia moder-kontemporer. Sebab, produk penafsiran pada hakikatnya merupakan anak zamannya. Ini mengandung arti bahwa paradigma tafsir era formatif dan afirmatif yang cenderung deduktif-normatif-tekstual perlu diubah dan diganti dengan paradigma induktif-kritis-kontekstual. Konsekuensinya, akan muncul adanya perubahan, perbedaan, dan bahkan mungkin kontradiksi antara hasil penafsiran yang menggunakan paradigma baru dengan hasil penafsiran terdahulu yang dibukukan dan dibakukan dalam literatur kitab-kitab tafsir.

Akan tetapi, produk-produk penafsiran kontemporer tentu saja hanya dapat diterima oleh umat Islam jika ia memang dapat memberikan solusi konkret atas problem sosial yang dihadapi oleh umat manusia. Sebab, tujuan menafsirkan Al-Qur'an pada hakikatnya bukanlah sekadar untuk memahami ayat, melainkan juga untuk diamalkan dan dijadikan solusi alternatif atas problem yang dihadapi umat Islam. Dengan kata lain, kebenaran sebuah produk penafsiran tidak lagi hanya diukur secara teoretis di atas meja, melainkan juga dibuktikan secara praksis di lapangan, dalam arti sejauh mana produk penafsiran itu mampu memberikan solusi alternatif atas problem sosial umat Islam.

Gagasan cerdas Mahmud Muhammad Thaha yang mencoba "mendekonstruksi" teori *naskh* konvensional barangkali adalah contoh yang baik bagi produk penafsiran kontemporer dalam merespons problema kontemporer, khususnya terkait dengan upayanya

menghilangkan diskriminasi terhadap manusia atas dasar perbedaan ras, agama dan gender. Begitu pula gagasan Fazlur Rahman mengenai pentingnya menangkap pesan universal dan ideal moral Al-Qur'an. Gagasan Rahman tersebut yang dituangkan lewat teori hermeneutika *double movement* akan semakin menjadikan Al-Qur'an tahan banting dalam menjawab problem-problem sosial-keagamaan baru yang muncul di era kontemporer. Hal yang sama juga dilakukan oleh Muhammad Syahrûr melalui proyek *ta'wil ilmi*, yakni pemanfaatan teori-teori ilmu pengetahuan dalam penafsiran Al-Qur'an dan juga lewat teori *hudud*-nya. Gagasan dari para *mufassir* kontemporer ini dimaksudkan untuk memberikan solusi alternatif atas problem-problem sosial keagamaan dan kemanusiaan yang dihadapi oleh umat Islam dewasa ini, dan juga untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an akan senantiasa sesuai dan selaras dengan perkembangan zaman.

Di sini, dan juga dalam ranah ini, paradigma tafsir kontemporer tampaknya menemukan relevansinya. Sebab, perkembangan ilmu pengetahuan begitu pesat dan cepat sehingga para *mufassir* juga harus mampu merespons perkembangan baru dari teori-teori ilmu pengetahuan tersebut. Namun demikian, dalam konteks penafsiran Al-Qur'an tentu saja tidak perlu terjadi "pemaksaan-pemaksaan" penafsiran hanya untuk menjustifikasi dan melegitimasi teori ilmu pengetahuan.

Bab 3

BIOGRAFI FAZLUR RAHMAN DAN MUHAMMAD SYAHRÛR

Setting Sosio-Historis dan Karier Intelektual

Fazlur Rahman adalah salah satu *mufassir* liberal-reformatif[1] yang diberi kesempatan "sejarah" untuk menerapkan gagasan neo modernismenya. Ia lahir di anak benua Indo-Pakistan pada 21 September 1919 di Barat Laut Pakistan.[2]

Fazlur Rahman dibesarkan dalam tradisi keluarga yang salih bermadzhab Hanafi, sebuah madzab Sunni yang lebih bercorak rasionalis dibandingkan dengan madzhab lainnya, seperti madzhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Rahman kecil diasuh oleh ayah dan ibunya sendiri dengan lingkungan keluarga yang sangat religius. Dari ayahnya, yang *notabene* seorang ahli agama dari Deoban,

[1] Fazlur Rahman disebut sebagai pemikir liberal-reformatif karena ia telah melakukan semacam oposisi terhadap pemikiran para ulama tradisional dan sekaligus melakukan reformasi terhadap pemikiran Islam tradisional yang ada di Pakistan, seperti konsep sunnah, wahyu, dan metodologi penafsiran. Lihat Charles Kurzman, *Liberal Islam,* (New York: Oxford University Press, 1998), hlm.18.

[2] Selain Fazlur Rahman, anak benua ini juga melahirkan banyak pemikir liberal lain, seperti Syaikh Waliyullah ad-Dihlawi, Abul Kalam Azad, Sayyid Amir Ali, dan Muhammad Iqbal. Lihat Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman,* (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 79. Lihat pula Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan,* (London: Oxford University Press, 1967), hlm. 162.

Rahman mendapatkan pendidikan formal di madrasah yang dulunya didirikan oleh Muhammad Qasim Natonawi pada 1867. Dalam suatu kesempatan, Rahman pernah mengisahkan tentang bagaimana pengaruh pendidikan orang tuanya bagi kepribadiannya:

> Ayah dan ibu saya sangat berpengaruh dalam membentuk watak saya dan keyakinan-keyakinan awal dari hidup saya. Dari ibu, saya memperoleh pendidikan tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, kesetiaan, dan cinta. Ayah saya adalah seorang sarjana agama yang terdidik dalam pola pendidikan tradisional. Akan tetapi, ia tidak seperti kebanyakan ulama tradisional pada masa itu yang memandang pendidikan modern sebagai racun, baik bagi keimanan maupun moralitas. Ayah saya sangat yakin bahwa Islam harus memandang modernitas sebagai suatu tantangan dan sekaligus kesempatan, saya juga memiliki pandangan yang sama dengan ayah saya, bahkan sampai detik ini.[3]

Semasa Rahman kecil, sang ayah sering memberikan pelajaran hadits dan juga ilmu syari'ah. Namun sejak umur belasan tahun, Rahman telah merasa skeptis terhadap hadits. Menurutnya, pada masa awal sejarah Islam, sebagian besar hadits yang ada tidak bersumber dari Nabi Muhammad, tetapi bersumber dari para sahabat, tabi'in, dan generasi muslim ketiga (*atbâ' at-tâbi'în*). Hal ini bukan karena hadits-hadits nabi memang sedikit jumlahnya, melainkan karena ulah generasi-generasi kemudian.[4] Rahman tampaknya begitu terkesan dengan pendidikan ayahnya sehingga ia selalu menyebutnya dalam banyak tulisannya.[5]

---

[3] Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny (*eds.*), *The Shaping of An American Islamic Discourse; A Memorial to Fazlur Rahman,* (Georgia: Scholar Press Atlanta, 1998), hlm. 38.

[4] Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 47.

[5] Lihat Richard C. Martin and Mark Woodward with Dwi S. Atmaja, *Defender of Reason in Islam; Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol,* (USA: Oneworld Publication, 1997), hlm. 200.

Setelah menamatkan pendidikan menegah, Fazlur Rahman kemudian melanjutkan studinya di Departemen Ketimuran Universitas Punjab. Selanjutnya ia mengambil master di Punjab University, dan pada 1942 berhasil meraih gelar MA dalam bidang Sastra Arab. Di sinilah babak kritisismenya semakin teruji. Sebab, pada masa ini Rahman tidak hanya mempelajari filsafat Islam, tetapi juga mendalami bahasa-bahasa Barat yang mana hal itu sangat membantunya dalam menelusuri literatur-literatur keislaman yang ditulis oleh para orientalis.

Akan tetapi yang menarik, meskipun Fazlur Rahman banyak berguru kepada para orientalis, ia tetap kritis terhadap pandangan-pandangan Barat yang berkaitan dengan Islam dan umat Islam. Sebagai contoh adalah kritiknya terhadap para orientalis yang tidak mengakui adanya hadits[6] dan mereka juga yang meragukan otentisitas Al-Qur'an. Bagi Rahman, sebagai seorang figur utama, kata-kata dan perilaku nabi tidak mungkin tidak direkam oleh para pengikutnya. Sebab, seorang kepala suku saja pada waktu itu biasa dikutip kata-katanya, apalagi nabi sebagai pemimpin umat. Rahman juga menegaskan bahwa otentisitas Al-Qur'an sudah final dan tidak perlu lagi dipersoalkan. Adapun yang perlu dikritisi ulang hanyalah pemahaman para *mufassir* atas Al-Qur'an itu sendiri.

Kritik Fazlur Rahman terhadap khazanah keilmuan klasik Islam dan Barat pada akhirnya juga semakin menegaskan posisinya sebagai tokoh neo-modernisme. Menurutnya, kaum muslimin harus mengkaji dunia Barat beserta gagasan-gagasannya secara kritis dan objektif. Bila ini tidak dilakukan maka umat Islam akan gagal dalam menghadapi dunia modern. Untuk itu, tugas utama umat

---

[6] Di antara orientalis yang meragukan dan bahkan menafikan otentisitas hadits nabi adalah A. Sprenger, Ignaz Goldziher, dan Josep Shacht. Lihat G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of The Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt,* (Leiden: EJ. Brill, 1965), hlm. 1.

Islam adalah mengembangkan metodologi yang tepat dan logis untuk memelajari Al-Qur'an guna mendapatkan petunjuk bagi masa depannya.[7]

Setelah berhasil menyelesaikan program master, Rahman kemudian melanjutkan studinya ke program doktor di Oxford University Inggris. Ia mengambil bidang filsafat, terutama pemikiran filsafat Ibnu Sina, dan berhasil meraih gelar Ph.D pada 1949.[8]

Keputusan Fazlur Rahman untuk belajar di Oxford University dianggap sebagai langkah yang sangat berani sebab selama ini jika ada seorang muslim pergi ke Barat untuk belajar Islam maka dia akan dianggap sangat aneh. Kalaupun ada yang berani mengambil langkah seperti itu maka dia tidak akan diterima kembali di negeri asalnya. Oleh karena itu, sangat wajar jika kebanyakan pelajar muslim merasa cemas jika belajar ke Barat sebab mereka akan dikucilkan oleh masyarakat dan bahkan sebagian dari mereka akan mengalami "penindasan".[9] Situasi ini menunjukkan bahwa kebanyakan masyarakat Indo-Pakistan memang masih sangat konservatif cara berpikirnya sehingga setiap ada hal-hal baru yang datang dari luar seolah harus ditolak karena dianggap akan mengganggu *status quo*. Akan tetapi, demi sebuah cita-cita dan reformasi, Rahman berani melawan arus utama tersebut.

Setelah menamatkan pendidikan program doktor di Oxford University, Fazlur Rahman mengajar selama beberapa saat di Durhaim University Inggris. Setelah itu, ia pindah ke Institute of Islamic Studies, McGill University Canada, dan di situlah ia men-

---

[7] Fazlur Rahman, "Islam; Challenges and Opportunities", dalam A. T. Welch dan P. Cachia (*eds.*), *Islam; Past Influence and Present Challenge,* (Edinburg: Edinburg University Press, 1979), hlm. 325.

[8] Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny (*eds.*), *The Shaping of An American*, hlm. 38.

[9] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition,* (USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982), hlm. 119–120.

jabat sebagai *Associate Professor of Philosophy*. Kemudian di awal tahun 1960-an, Rahman kembali ke negeri asalnya, Pakistan, dan menjabat sebagai salah seorang staf senior pada *Institute of Islamic Research*.

Lembaga riset ini dahulu didirikan oleh Ayyub Khan pada 1960. Ayyub Khan inilah yang kemudian bertindak sebagai pelindung Raman. Sedangkan direktur pertama lembaga ini adalah Dr. I. H. Qureshi. Pada bulan Agustus 1962, Rahman ditunjuk sebagai direktur lembaga riset tersebut untuk menggantikan Qureshi. Lembaga riset ini bertugas menafsirkan Islam dalam term-term rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat modern yang progresif.[10]

Kemudian, pada 1964, Fazlur Rahman diangkat sebagai anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* Pemerintah Pakistan. Dewan penasehat ini dibentuk pada 1962 dan bertugas meninjau seluruh hukum, baik yang telah ada maupun yang akan dibuat agar selaras dengan Al-Qur'an dan Sunnah, lalu merekomendasikan kepada pemerintah pusat dan provinsi-provinsi agar kaum muslimin di Pakistan bisa menjadi lebih baik. Dengan antusias, Rahman menerima tawaran ini. Pandangan-pandangan keislamannya yang mewakili sudut pandang modernisme dia utarakan dalam tiga jurnal yang diterbitkan Lembaga Riset Islam, yaitu *Dirâsah Islâmiyyah* (Arab), *Islamic Studies* (Inggris), dan *Fikr-O-Nazr* (Urdu). Di lembaga tersebut, Rahman tidak saja bergerak dan bergulat dengan bidang kajian teoretis Islam, seperti sejarah filsafat dan pemikiran Islam pada umumnya, tetapi juga pada bidang-bidang praktis, seperti masalah bunga bank dan penyembelihan mekanik.[11]

---

[10] Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in Ayyub Khan Era", dalam Donald P. Little (*ed.*), *Essays on Islamic Civilization,* (Leiden: E.J .Brill, 1976), hlm. 285.

[11] Ihsan Ali Fauzi, "Mempertimbangkan Neo-Modernisme", dalam Jurnal Dialog Pemikiran Islam, *Islamika,* No. 2, (Oktober-Desember 1993), hlm. 3.

Usaha-usaha untuk melakukan pembaruan pemikiran Islam dengan merumuskan metodologi tafsir juga mulai digeluti Rahman. Akan tetapi, hampir seluruh pandangannya mendapat resistensi yang sangat keras dari para ulama konservatif dan bahkan Rahman nyaris dibunuh. Beberapa pengamat menilai bahwa penolakan ulama konserfatif terhadap pemikiran Rahman bersifat politis di mana penolakan itu sebenarnya ditujukan kepada rezim Ayyub Khan yang dipandang sangat otoriter.[12]

Melihat kondisi seperti itu, Rahman akhirnya hengkang dari Pakistan. Pada 1968, ia hijrah dari Pakistan ke Chicago, Amerika Serikat dan menetap di sana hingga wafatnya pada 1988. Sehubungan dengan kepindahan Rahman dari Pakistan ke Chicago, ada pernyataan menarik dari Ahmad Syafii Ma'arif yang pernah menjadi muridnya:

> Bila bumi muslim belum "peka" terhadap imbauan-imbauannya maka bumi lain yang juga bumi Allah telah menampungnya dan dari sanalah ia menyusun dan merumuskan pemikiran-pemikirannya tentang Islam, sejak 1970. Dan ke sanalah beberapa mahasiswa muslim dari berbagai negeri muslimin belajar Islam dengannya.[13]

Sementara itu, Muhammad Syahrûr, yang juga dikategorikan sebagai pemikir muslim liberal lahir di Damaskus pada 11 April 1938. Ayahnya bernama Dayb ibn Dayb dan ibunya bernama Shiddîqah binti Shâlih Filyûn.[14] Hingga disertasi ini ditulis, Muhammad Syahrur masih hidup dan menetap di Damaskus (Suriah).

---

[12] *Ibid*.

[13] Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Fazlur Rahman, Al-Qur'an dan Pemikiran Islam" dalam pengantar buku Fazlur Rahman, *Islam,* (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. vi-viii.

[14] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah,* (Damaskus: Ahâli li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1992), hlm. 823; Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fî ad-Daulah wa al-Mujtama',* (Damaskus: al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1994), halaman persembahan (*ihda'*), dan Muhammad Syahrûr, *Al-Imân wa al-Islâm; Manzhûmat al-Qiyam,* (Damaskus: al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1994), halaman persembahan (*ihda'*).

Dalam sejarah, Syiria atau Suriah tercatat sebagai negara yang memiliki pengaruh luar biasa besar dalam belantika pemikiran dunia Islam, baik sosial, politik, budaya, maupun intelektual. Banyak pemikir muslim yang juga lahir dari negeri Suriah ini, seperti Musthafâ as-Sibâ'i, seorang ahli hadits yang juga pernah menjadi pengawas umum gerakan *Al-Ikhwân Al-Muslimûn* dan Muhammad Sa'îd Hawwâ yang juga menjadi tokoh gerakan tersebut.[15] Di era kontemporer sekarang ini, muncul pula tokoh-tokoh pemikir Syiria, seperti Aziz al-Azmeh, Adonis (Ali Ahmad Said), Georgy Kan'an, Firas Sawwah, dan Hadi Alwi, yang oleh Ghasan F. Abdullah dikategorikan sebagai tokoh gerakan sekularisme baru di dunia Arab.[16]

Perhatian pemerintah Syiria terhadap dunia pendidikan sangat baik. Hal itu terbukti dengan banyaknya beasiswa yang diberikan kepada para siswa. Oleh karena itu sangat wajar jika persentase yang tidak buta huruf mencapai 75% dari total jumlah penduduk Syiria. Pada saat ini, terdapat empat universitas di sana, yakni Universitas Damaskus, Universitas Aleppo, Universitas Teshreen, dan Universitas al-Ba'ath. Iklim akademiknya pun tampak sangat kondusif. Ada sekitar 53.300 mahasiswa yang sekarang sedang menempuh pendidikan di perguruan tinggi. Kondisi ini turut memberikan motivasi bagi karier akademik Syahrûr di Suria sehingga ia dapat melanjutkan studinya ke Moskow Uni Soviet.

Dalam konstelasi pemikiran Islam Arab kontemporer, figur seperti Syahrûr sebagai pemikir liberal, memang cukup mengejutkan. Sebab, jika dilacak dari sejarah pendidikannya, ia tidak pernah belajar ilmu-ilmu keislaman secara intensif seperti halnya Fazlur Rahman. Setelah menamatkan sekolah di tingkat dasar dan me-

---

[15] Philips Khoury, "Muslim Brotherhood in Syiria", dalam Burhanuddin, *Hans Collection of Islamic Studies*, (tidak diterbitkan), hlm. 191-194.

[16] Ghasan F. Abdullah, "New Secularism in The Arab" dalam http://www.secularism.org./sceptics/secularism/htm, (Januari 2000).

nengah di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawâkibi, Syahrûr kemudian pergi ke Uni Soviet untuk mengambil program diploma di bidang Teknik Sipil (*Handasah Madâniyyah*) atas beasiswa pemerintah setempat. Program ini ditempuh selama lima tahun dan pada 1964, ia berhasil meraih gelar diploma. Di Moskow itulah Syahrûr mulai belajar dan berkenalan dengan pemikiran Marxisme, di samping juga ia belajar tentang filsafat dialektika Hegel dengan filsafat prosesnya yang banyak mempengaruhi dirinya ketika menafsirkan Al-Qur'an, terutama tentang "trilogi hermeneutiknya": *kaynûnah* (*being*)*, sayrûrah* (*process*), dan *shayrûrah* (*becoming*). Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika banyak ulama yang kontra dengan pemikiran Syahrur, seperti Munîr asy-Syawwâf, menuduhnya sebagai tokoh yang sangat terpengaruh oleh pemikiran Marxisme dan dialektika Hegel.[17]

Setelah dari Moskow, Syahrur kembali ke Syiria pada 1964 dan bekerja sebagai dosen di Universitas Damaskus.[18] Kemudian, pada 1967, dia memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College di London Inggris. Akan tetapi, Syahrûr terpaksa harus kembali lagi ke Syiria karena pada waktu itu, tepatnya pada Juni 1967 terjadi perang antara Suriah dan Israil yang mengakibatkan hubungan diplomatik antara Suriah dengan Inggris menjadi terputus.

Akhirnya, pada 1968, Syahrûr memutuskan untuk pergi ke Dublin Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus dalam rangka mengambil program Master dan Doktor di Ireland National University. Bidang keilmuan yang diambil adalah Mekanika Pertanahan dan Teknik Bangunan. Berkat ketekunannya, pada 1969

---

[17] Muhamî Munîr Muhammad Thâhir asy-Syawwâf, *Tahâfut al-Qira'ah al-Mu'âshirah,* (Limmasol-Cyprus: asy-Syawwâf li an-Nasyr wa ad-Dirasât, 1993), hlm. 29-35.

[18] Peter Clark, "The Syahrûr Phenomenon ...", hlm. 337.

ia berhasil meraih gelar *Master of Science*, sedangkan gelar doktor-nya dia raih pada 1972.[19]

Setelah menyelesaikan studinya di Ireland National University, Syahrûr kembali ke Syiria dan resmi menjadi dosen di Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi. Selain menjadi dosen, ia juga menjadi konsultan di bidang teknik.[20] Pada 1982-1983, Syahrur dikirim lagi oleh pihak universitas untuk menjadi staf ahli di as-Saud Consult, Saudi Arabia. Bersama rekannya, Syahrur membuka biro Konsultan Teknik di Damaskus.[21]

Pada 1995, Syahrûr diundang untuk menjadi peserta kehormatan dan ikut terlibat dalam debat publik mengenai pemikiran Islam di Libanon dan Maroko.[22] Pada awalnya Syahrûr memang lebih menekuni pendidikan teknik, namun pada perkembangannya, ia mulai tertarik pada kajian-kajian keislaman, terutama sejak dia berada di Dublin Irlandia (1970-1980). Sejak saat itulah Syahrur mulai mengkaji Al-Qur'an secara lebih serius dengan pendekatan teori linguistik, filsafat, dan sains modern. Syahrur bahkan kemudian menulis beberapa buku dan artikel tentang pemikiran keislaman.

Dalam hal ini, Ja'far Dakk al-Bâb, yang merupakan teman dan sekaligus gurunya, memiliki peran yang sangat besar dalam mendukung karier intelektual-akademik Syahrûr. Pertemuan Syahrur dan Dakk al-Bab terjadi ketika keduanya sama-sama menjadi mahasiswa di Uni Soviet. Pada waktu itu, Ja'far mengambil Jurusan Linguistik, sedangkan Syahrûr mengambil Jurusan Teknik Sipil.

---

[19] M. Aunul Abied Shah et al. (*ed.*), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah,* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237.

[20] Charles Kurzman (*ed.*), *Liberal Islam*, hlm. 139.

[21] M. Aunul Abied Shah (*ed.*), *Islam Garda Depan* ..., hlm. 237.

[22] Peter Clark, "The Syahrûr Phenomenon ...", hlm. 341.

Persahabatan itu terjadi sekitar tahun 1958 hingga 1964, meski setelah itu keduanya berpisah karena sama-sama telah selesai dalam studinya.

Akan tetapi, pada 1980, secara tidak sengaja keduanya bertemu lagi di Irlandia, Dublin. Pada saat itulah terjadi perbincangan intensif di antara keduanya mengenai masalah bahasa, filsafat, dan Al-Qur'an. Syahrûr pun tertarik lebih jauh untuk mengkaji bahasa, filsafat, dan Al-Qur'an. Sejak saat itu, Syahrûr belajar linguistik secara intensif dari disertasi Ja'far Dakk al-Bâb yang dipromosikan pada 1973 di Moskow.[23]

Berkat kesungguhannya dalam mengkaji Al-Qur'an dan filsafat bahasa, Syahrûr berhasil menulis karya ilmiah yang tidak saja monumental, tetapi juga kontroversial, yakni *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah* (1990). Buku tersebut sesungguhnya merupakan hasil evolusi dan pengendapan pemikiran Syahrûr yang cukup lama, yakni kurang lebih 20 tahun. Namun demikian, pemikiran kontroversial Syahrûr ini tentu saja tidak dapat dilepaskan dari pengaruh pemikiran tokoh-tokoh linguistik sebelumnya, seperti Ibn Fâris, Yahyâ ibn Tsa'lab, Abû 'Ali al-Fârisi, Ibnu Jinnî, 'Abdul Qâhir al-Jurjânî, dan Ja'far Dakk al-Bâb.

Menurut Eikelman-Piscatori—sebagaimana dikutip Bisri Effendi—buku *Al-Kitâb wa al-Qur'ân* secara umum mencoba melancarkan kritik terhadap kebijakan agama konvensional maupun kepastian radikal keagamaan yang tidak toleran (baca: otoriter). Apa yang diinginkan Syahrûr sebenarnya adalah perlunya "mambaca" ulang terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sesuai perkembangan dan interaksi antara generasi, serta mendobrak kejumudan pemaknaan Al-Qur'an.[24]

---

[23] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, hlm. 47.

[24] Bisri Effendy, "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan", dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela,* (Yogyakarta: *LKiS*, 1999), hlm. xviii.

Evolusi Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur

Pemikiran yang besar biasanya merupakan hasil dari sebuah proses panjang. Sebagaimana halnya para tokoh yang lain, pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr juga mengalami proses evolusi yang secara kronologis dapat dikategorikan menjadi tiga periode.

Evolusi Pemikiran Fazlur Rahman

Periode Awal (tahun 1950-an)

Pada era 1950-an, pemikiran Fazlur Rahman lebih difokuskan pada kajian Islam historis, dan belum memberikan perhatian pada kajian Islam normatif. Sebagai contoh dari kajian Islam historis Rahman adalah dua karyanya yang pertama setelah dia menyelesaikan program doktor, yaitu *Avicenna's Pyschology* (1952) dan *Avicenna's De Anima* (1959).[25]

Kemudian, dalam artikel yang berjudul "Iqbal in Modern Muslim Thought", Fazlur Raman mencoba melakukan survei terhadap gagasan pemikiran religio-filosofis pada periode modern, khususnya terhadap pemikiran Muhammad Iqbal yang tertuang dalam buku *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Menurut Rahman, Iqbal merupakan satu-satunya filsuf muslim di era modern yang berhasil memformulasikan metafisika Islam. Meski demikian, Rahman menilai bahwa Iqbal telah gagal dalam merekonsiliasikan akal dan dinamismenya. Hal itu disebabkan bukan karena dinamisme itu bertentangan dengan tujuan-tujuan rasional, melainkan karena Iqbal tidak siap untuk menerima tujuan yang sebenarnya dari proses realitas, mengingat hal itu dianggap

[25] Keduanya merupakan karya terjemahan Inggris dan suntingan karya Ibn Sina.

akan mengancam “kebebasan beraktivitas”.[26] Akan tetapi, di akhir pembahasannya, Rahman menyatakan bahwa karya Iqbal merupakan karya yang serius dari seorang pemikir muslim modern yang dimaksudkan untuk menegaskan kembali pentingnya posisi filsafat Islam.

Fazlur Rahman sendiri sangat sepakat dengan gagasan Iqbal, terutama dalam kaitannya dengan upayanya menghidupkan kembali tradisi filsafat dalam Islam. Menurutnya, suatu masyarakat yang membuang kekayaan filsafatnya berarti telah mencampakkan dirinya ke dalam bahaya kelaparan dari gagasan-gagasan segar, dan ketika itu berarti ia telah melakukan bunuh diri intelektual.[27]

Seluruh kajian historis Fazlur Rahman pada periode ini boleh dikatakan berkaitan dengan filsafat. Akan tetapi, dari beberapa karya yang dihasilkan Rahman pada perode ini, buku *Propechy in Islam; Philosophy and Orthodoxy* (1958) barangkali merupakan karya orisinal yang paling penting.[28] Buku tersebut membahas pemikiran dua tokoh filsuf muslim, yakni al-Farabi (870-950 M.) dan Ibnu Sina (980-1037 M.) tentang wahyu, kenabian, mukjizat, dakwah, dan syari’at.

Periode Tengah (Tahun 1960-an)

Pada periode tahun 1960-an, Fazlur Rahman mulai memfokuskan kajiannya pada bidang Islam normatif. Usahanya itu dimaksudkan untuk memberikan interpretasi baru terhadap Al-Qur’an dengan metodologi baru yang mulai intensif digelutinya. Akan tetapi, kondisi sosio-kultural Pakistan rupanya belum siap untuk

[26] Lihat Fazlur Rahman, “Modern Muslim Thought”, dalam *The Muslim World,* Vol. 45, (1955), hlm. 16-18.

[27] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 157-158.

[28] Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas,* hlm. 113.

menerima gagasan-gagasan segar dari Rahman. Akibatnya, hampir seluruh ide dan gagasannya ditolak keras oleh para ulama konservatif, dan bahkan muncul ancaman pembunuhan terhadap dirinya.[29]

Dalam hal ini, Fazlur Rahman membedakan secara tegas antara Islam normatif dan Islam historis. Menurutnya, Islam normatif merupakan nilai-nilai universal yang bersifat idealis-metafisis, sedangkan Islam historis adalah Islam yang menyejarah dan bersifat empiris. Keduanya perlu dikaji secara seimbang untuk bisa memberikan semacam kontrol; apakah Islam historis yang dipraktikkan oleh umat Islam telah benar-benar sesuai dengan Islam normatif atau belum.

Periode Akhir (Tahun 1970-an)

Oleh karena Fazlur Rahman mendapat resistensi yang cukup kuat dari para ulama konservatif di Pakistan maka dia memutuskan untuk hengkang dari negerinya sendiri. Ancaman mereka terhadap kreativitas dan kebebasan berpikir seseorang sudah sampai pada tahap yang sangat mengkhawatirkan. Ketika menghadapi situasi kritis semacam itu, Rahman memang tidak dapat menyatakannya secara terbuka mengenai apa yang dia rasakan. Akan tetapi, ketika "ekspresi kekuatan" telah menggantikan "kekuatan berekspresi" maka kewajibannya adalah menolak bergabung dan bersepakat dengan situasi di sekitarnya. Inilah yang menjadi alasan kuat Rahman untuk hengkang dari Pakistan.[30]

Karya-karya Fazlur Rahman yang muncul sejak era 1970-an, yakni sejak hijrahnya ke Chicago, hampir seluruhnya merupakan kajian Islam normatif dan historis. Ia banyak menulis artikel di ber-

[29] Ihsan Ali Fauzi, "Mempertimbangkan Neo-Modernisme", hlm. 3.

[30] Lihat Fazlur Rahman, "Why I Left Pakistan; A Testament?, Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan?", dalam Jurnal Dialog Pemikiran Islam, *Islamika,* No. 2, (Oktober-Desember 1993), hlm. 16-17.

bagai jurnal internasional, ensiklopedi, dan buku-buku suntingan. Tiga karya utamanya pada periode ini adalah:

Pertama, *The Philosophy of Mulla Shadra* (1975). Karya ini merupakan kajian historis terhadap pemikiran religio-filosofis Shadr ad-Dîn asy-Syîrazî. Tujuan penulisan ini adalah untuk memperkenalkan pemikiran Mulla Shadra secara kritis dan analitis, yang berpijak pada karya-karya monumental Mulla Shadra sendiri.[31] Dalam karya ini, Rahman membantah pandangan para sarjana Barat modern yang menyatakan bahwa tradisi filsafat Islam telah mati setelah diserang secara bertubi-tubi oleh al-Ghazali pada abad XII M. Kenyataannya, hingga periode Safawi, kreativitas intelektual masih mengalami perkembangan di kalangan orang-orang Islam Syiah di Persia.

Kedua, Major Themes of The Qur'an (1980).[32] Buku ini merupakan kumpulan dari artkel-artikel Rahman yang ditulis ketika ia masih menetap di Pakistan dan juga setelah ia berpindah ke Chicago. Buku tersebut juga merupakan aplikasi dari metode tematik yang dia tawarkan dalam rangka memperoleh panafsiran yang komprehensif dan holistik.

Buku tersebut memuat enam tema yang kesemuanya ditata secara sistematis. Keenam tema tersebut adalah tema tentang Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia sebagai Anggota Masyarakat, Alam Semesta, Kenabian dan Wahyu, Eskatologi, Setan, dan Kejahatan serta lahirnya Masyarakat Muslim. Pada bagian akhir buku tersebut juga terdapat apendiks tentang situasi relegius yang dihadapi oleh masyarakat muslim di Makah, Kaum Ahli Kitab, dan mengenai keanekaragaman "agama-agama".

---

[31] Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas,* hlm. 136.

[32] Buku tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Anas Mahyudin dan diterbitkan pertama kali pada 1983 oleh penerbit Pustaka Bandung.

Tujuan penulisan buku ini adalah untuk membahas tema-tema penting seperti disebutkan di atas secara tematik dalam perspektif Al-Qur'an. Sebab, menurut Rahman, selama ini para *mufassir,* baik dari kalangan muslim maupun nonmuslim cenderung membahas dan menerangkan isi kandungan Al-Qur'an secara atomistik. Selain itu, hampir semua penulisan tafsir juga dilakukan untuk membela sudut pandang, ideologi, atau madzhab tertentu sehingga ia tidak dapat mengemukakan pandangan Al-Qur'an secara kohesif terhadap apa yag dikandungnya.[33] Karya Rahman ini dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan yang mendesak mengenai hal tersebut dan ia bisa menjadi pengantar yang baik bagi kajian-kajian tentang tema-tema pokok Al-Qur'an. Dengan pendekatan tematik, Rahman berpendapat bahwa Al-Qur'an sebaiknya dibiarkan "berbicara" sendiri mengenai apa yang dikandungnya sehingga hal itu akan mengurangi subjektifitas penafsir.

Ketiga, Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition (1982). Karya ini merupakan hasil riset Fazlur Rahman di Universitas Chicago yang kemudian diterbitkan menjadi buku. Buku ini pada awalnya berjudul *Islamic Education and Modernity*, namun karena pertimbangan pasar maka judul buku tersebut kemudian diubah oleh pihak penerbit menjadi *Islam and Modernity*. Buku ini juga menyinggung tentang metodologi penafsiran Al-Qur'an, terutama tentang teori hermeneutika *double movement* (gerakan ganda).

Buku *Islam and Modernity* ini, sebagaimana ditulis oleh Taufik Adnan Amal, memperlihatkan betapa intensnya pergulatan Rahman dalam menata masa depan Islam dan umatnya. Menyadari bahwa dunia Islam sekarang ini sedang menghadapi krisis dan memiliki implikasi yang cukup serius bagi masa depan Islam maka Rahman

[33] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* (Chicago: Minneapolis, 1980), hlm. ix.

berupaya menelaah kembali kesejarahan krisis tersebut dan menawarkan suatu cetak biru bagi transformasi kehidupan intelektual Islam ke dalam suatu kekuatan kreatif dan vital.[34] Menurut Rahman, ada dua langkah yang harus ditempuh untuk mewujudkan hal tersebut: *Pertama*, membedakan secara jelas antara Islam normatif dan Islam historis. *Kedua,* melakukan rekonstruksi atas ilmu-ilmu Islam, seperti teologi, hukum, etika, filsafat, termasuk di dalamnya adalah ilmu-ilmu sosial.[35]

Evolusi Pemikiran Muhammad Syahrur

Sebagaimana halnya Rahman, pemikiran Syahrûr juga mengalami semacam evolusi, terutama dalam penyusunan karya monumentalnya, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân.* Evolusi pemikiran Syahrur juga melewati tiga fase.

Fase Pertama (1970-1980)

Fase ini dimulai ketika Muhammad Syahrur mengambil studi di Ireland National University, Dublin Irlandia. Ketika itu, dia mengambil program master dan doktor di bidang Teknik Sipil. Fase ini merupakan fase *murâja'ât* (meninjau ulang) terhadap warisan pemikiran ulama kuno dan sekaligus merupakan fase peletakan dasar-dasar metodologi dalam memahami Al-Qur'an.[36]

Akan tetapi, Syahrûr merasakan bahwa kajiannya pada fase ini mengalami "kegagalan" dan tidak membuahkan hasil sebab ia masih berada dalam bayang-bayang pemikiran tradisional yang begitu hegemonik. Begitu kuatnya pengaruh pemikiran tradisional tersebut hingga nyaris membuatnya tak mampu menolak setiap teori yang dibangun oleh para pemikir tradisional tersebut karena

---

[34] Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas,* hlm. 146.

[35] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 141-146.

[36] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, hlm. 46.

hal itu sudah dianggap sebagai sebuah kebenaran final hingga nyaris sulit ditinggalkan.

Muhammad Syahrûr juga melihat bahwa Islam yang diformat melalui pemikiran-pemikiran keislaman klasik, baik melalui madzhab-madzhab fiqh maupun teologi cenderung dianggap sebagai ideologi (*al-aqîdah*) sehingga mengakibatkan mandeknya pemikiran keislaman. Oleh karena itu, menurut Syahrur, harus ada keberanian intelektual untuk "membakar" pemikiran-pemikiran lama,[37] karena boleh jadi apa yang selama ini dianggap benar ternyata justru keliru sama sekali. Hal itu diibaratkan oleh Syahrûr seperti seorang pelukis yang menggambar wajah melalui pantulan cermin. Ia tidak sadar bahwa gambarnya itu terbalik. Hal tersebut juga terbukti pada fakta sejarah di mana orang selama berabad-abad meyakini kebenaran teori *geosentris* Ptolomeus di mana teori tersebut menyatakan bahwa bumi merupakan pusat tata surya dan matahari mengelilingi bumi. Akan tetapi, dengan berkembangnya ilmu pengetahaun, terutama setelah Galileo dan Copernicus berhasil menemukan teori *heliosentris*, di mana matahari merupakan pusat tata surya dan bumilah yang mengelilingi matahari sehingga teori geosentris menjadi tertolak.[38]

Keinginan Syahrûr untuk membongkar teori-teori lama ini sejalan dengan apa yang pernah dikatakan oleh Amîn al-Khûlî bahwa awal dari suatu pembaruan pemikiran adalah "membunuh" pemahaman lama.[39] Syahrûr agaknya juga ingin melakukan apa yang oleh Thomas Kuhn disebut sebagai pergeseran paradigma (*paradigm shift*). Dalam teori Thomas Kuhn dikatakan bahwa setelah suatu teori atau ilmu mengalami kemapanan maka ia akan menjadi *normal science* dan setelah itu ia akan mengalami anomali-anomali.

---

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.,* hlm. 46-47.

[39] Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd*, hlm. 302.

Dari situ kemudian muncul apa yang disebut dengan *scientific revolution* (revolusi ilmu pengetahuan). Setelah itu muncullah paradigma baru yang akan menggantikan paradigma lama. Akan tetapi, paradigma baru itu pun suatu waktu akan menjadi *normal science* lagi yang penuh anomali dan begitu seterusnya.[40] Pada fase ini, Syahrûr rupanya ingin melakukan revolusi pemikiran dalam penafsiran Al-Qur'an, yang tidak lagi berpijak pada teori-teori lama, tetapi berpijak pada teori penafsiran yang benar-benar baru. Hal ini tidak mungkin terjadi apabila Syahrur tidak berani bergeser dari paradigma dan epistem lama. Oleh karena itulah Syahrur kemudian mencoba merumuskan sendiri teori-teori penafsiran Al-Qur'an yang benar-benar baru.

Fase Kedua (1980-1986)

Fase ini dimulai sejak Muhammad Syahrur berada di Uni Soviet ketika ia bertemu dengan gurunya, Ja'far Dakk al-Bâb. Sejak saat itu, Syahrûr mulai serius mendalami ilmu bahasa di bawah bimbingannya. Syahrur pun diperkenalkan oleh Dakk al-Bâb dengan berbagai teori linguistik, mulai dari teori linguistik al-Farrâ',[41] Abû Ali al-Fârisi,[42] Ibn Jinnî dengan perspektif diakronisnya (*ad-dirâsah at-tathawuriyyah*),[43] hingga Abdul Qâhir al-Jurjânî dengan perspektif sinkronisnya (*al-washf at-tazammunî*).

Dari hasil kajian itu, Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa kata (*lafdz*) sebenarnya hanyalah pelayan gagasan (*khadam al-*

---

[40] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm.122.

[41] Nama lengkapnya adalah Abû Zakariyya Yahyâ ibn Ziyâd al-Farra (144 - 207 H.). Dia merupakan tokoh yang mendapat gelar *Amir al-Mu'minîn fi an-Nahwi* dan sekaligus penulis kitab tafsir *Ma'ânî Al-Qur'ân*.

[42] Nama lengkapnya adalah Abû 'Alî al-Fârisî, al-Hasan ibn Muhammad ibn 'Abdul Ghaffâr (288-377 H.). Di antara karyanya adalah *Al-Idhâh* dan *al-Hujjah*.

[43] Nama lengkapnya adalah Abû al-Fath 'Utsmân ibn Jinnî (w. 392 H.). Di antara karyanya adalah *Al-Khashâ'ish* dan *Syarh Dîwan al-Mutanabbî*.

ma'nâ) dan bahwa di dalam bahasa Arab sesungguhnya tidak ada kata yang benar-benar sinonim (*tarâduf*). Sebab, bahasa merupakan fenomena sosiologis (*zhâhirah ijtimâ'iyyah*) yang mengalami proses perkembangan dan perubahan. Menurut Syahrur, suatu kata boleh jadi maknanya hilang seiring dengan perkembangan waktu, namun sangat mungkin akan muncul makna baru yang berbeda dari makna aslinya. Oleh karena itu, mengakui adanya sinonimitas (*tarâduf*) berarti menafikan terjadinya proses perubahan dan perkembangan bahasa. Bahkan Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa teori sinonimitas kebanyakan hanyalah rekayasa atau tipuan (*khid'ah*) belaka.[44]

Dengan berbekal teori-teori linguistik tersebut, Syahrûr berhasil melakukan peninjauan ulang (*murâja'ât*) terhadap ayat-ayat *Adz-Dzikr* (baca: Al-Qur'an) dan kemudian merumuskan konsep-konsep dasar dalam kajian Al-Qur'an, seperti konsep *al-Kitâb, al-Qur'ân, al-Furqân, adz-Dzikr, umm al-Kitâb,* dan *lawh al-mahfûdz*. Menurut Syahrur, istilah-istilah tersebut memiliki makna yang berbeda dan hal itu tentu saja juga berimplikasi secara teoretis dalam penafsiran Al-Qur'an.

Konsep-konsep tersebut kemudian dirumuskan oleh Syahrûr dengan menggunakan prinsip bahwa tidak ada sinonimitas dalam Al-Qur'an. Ia juga menggunakan metode *tartîl* yang mirip dengan metode tematik, yakni mengumpulkan ayat-ayat yang setema untuk kemudian dianalisis dengan memperhatikan hubungan sintagmatis dan paradigmatisnya sehingga menghasilkan sebuah kesimpulan yang lebih komprehensif. Dalam hal ini, Syahrûr memaknai kata *tartîl* bukan dalam pengertian membaca Al-Qur'an dengan baik seperti dalam ilmu *tajwid*, melainkan membaca dalam kerangka menemukan pengertian baru, dengan cara menghubungkan ayat

[44] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 22, 24, dan 44.

yang satu dengan lain yang setema untuk kemudian disimpulkan sehingga ditemukan pemahaman yang lebih komprehensif.

Pada 1984, Syahrûr mulai menulis ide-ide dasarnya yang dideduksi dari ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam tahap ini, ia selalu berkonsultasi dengan gurunya, Ja'far Dakk al-Bâb, setiap kali menemukan hal-hal baru dari hasil pembacaannya atas Al-Qur'an tersebut. Dengan demikian, tampak jelas bahwa pemikiran Syahrûr berbasis pada teks Al-Qur'an yang dibaca secara kreatif dan inovatif sesuai dengan kacamata keilmuan kontemporer.

Fase Ketiga (1986-1990)

Fase ketiga ini merupakan fase sistematisasi dan rasionalisasi atas buku *Al-Kitab wa Al-Qur'an* antara bab yang satu dengan bab lainnya. Untuk merampungkan bab pertama, yang *notabene* merupakan kerangka teori bagi bab-bab berikutnya, Syahrûr membutuhkan waktu sekitar satu tahun. Menurutnya, bab pertama itulah yang paling sulit pengerjaanya.

Pada bab kedua, ketika membahas *Jadalul Kawn wa al-Insân* (dialektika alam dan manusia), Syahrûr mengaku dibantu oleh gurunya, namun bab-bab berikutnya dia selesaikan sendiri. Kemudian, pada bagian terakhir, Syahrûr meminta gurunya untuk memberikan epilog tentang rahasia-rahasia bahasa Arab (*asrâr al-lisân al-'Arabî*), dan sekaligus memberikan eksplorasi tentang metode historis-ilmiah (*al-manhaj at-tarîkhî al-'ilmî*) yang menjadi basis teori Syahrûr dalam menulis buku *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*.[45]

Dengan melakukan sistematisasi dan rasionalisasi atas buku *Al-Kitab wa Al-Qur'an* maka gagasan dan pemikirannnya menjadi utuh, meskipun memerlukan waktu cukup lama, sekitar empat tahun. Kesungguhan Syahrûr dalam menulis buku tersebut ternyata tidak

---

[45] *Ibid.,* hlm. 47-48.

sia-sia. Buku tersebut laku keras dan bahkan masuk kategori buku terlaris di Timur Tengah (*best seller*). Tidak sampai satu tahun, buku tersebut mengalami cetak ulang berkali-kali, dan telah terjual sekitar 20.000 eksemplar. Puluhan ribu *copy* buku tersebut, baik yang asli maupun yang bajakan, diduga juga telah beredar di Lebanon, Mesir, Yordania, Jazirah Arab,[46] dan termasuk di Indonesia.

Sejak saat itu, Syahrûr banyak menulis buku dan artikel tentang keislaman, di samping tentunya juga menulis buku tentang teknik sipil yang sejak awal ia tekuni. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika penulis menilai Syahrûr sebagai pemikir kontemporer yang cukup produktif. Hal itu terbukti, selain *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* banyak juga karya-karya Syahrur yang lain, seperti *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah* (1994), *Al-Islâm wa al-Imân* (1996), *Masyrû' Mîtsâq al-'Amal al-Islâmi* (1999),[47] dan *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqhi al-Islâmî* (2000). Buku yang disebut terakhir ini sebenarnya merupakan kelanjutan dan sekaligus aplikasi dari teori *hudûd* yang dirumuskan Syahrûr dalam buku pertamanya, *Al-Kitab wa Al-Qur'an*.

Selain menulis buku, Syahrûr juga menulis beberapa artikel yang dimuat di berbagai majalah dan jurnal, seperti "The Divine Text and Pluralism in Moslem Societies", yang dimuat di *Moslem Politic Report* (14 Agustus 1997) dan "Islam in the 1995 Beijing World Conference on Women", yang dimuat di *Kuwait Newspaper*.[48]

---

[46] Lihat Mâhir Munajjid, "Isykâliyyat al-Manhajiyyah fî al-Kitâb wa al-Qur'ân Dirâsah Naqdiyyah", dalam *Alamul Fikr* (T.tp.: t.p., t.t.), hlm. 140. Lihat pula Peter Clark, "The Syahrûr Phenomenon", dalam *Islam and Christian-Molsem Relations,* Vol. 7, No. 3, (1996), hlm. 337.

[47] Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Dale F. Eickelman dan Ismail S. Abu Shehadeh (200l) dengan judul *Propossal for Islamic Covenant*.

[48] Artikel tersebut juga dimuat dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, hlm. 139.

Posisi Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur dalam Wacana Tafsir Kontemporer

Posisi Pemikiran Fazlur Rahman

Untuk menentukan di mana posisi pemikiran seorang tokoh, hal itu tentu saja sangat tergantung pada kategorisasi yang digunakannya. Dalam hal ini, Fazlur Rahman membuat empat kategori pemikiran yang muncul di dunia Islam pada abad XVII hingga abad XIX M., dan kategorisasi yang dibuatnya tentu saja bisa digunakan untuk menentukan di mana posisi pemikiran Rahman sendiri. Empat kategori pemikiran atau corak berpikir tersebut adalah:

Pertama, revivalisme pra-modernis (fundamentalisme). Aliran pemikiran ini memiliki ciri-ciri, antara lain: memiliki keprihatinan yang tinggi terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya, himbauan kepada umat Islam untuk kembali pada Islam sejati, meninggalkan predeterministik, serta perlunya pembaruan dan jihad dengan kekuatan senjata. Aliran ini cenderung kontra terhadap Barat.

Kedua, modernisme klasik. Aliran pemikiran ini memiliki ciri-ciri, antara lain: menganjurkan perlunya perluasan ijtihad dan juga pentingnya menyerap pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam melalui sumber Al-Qur'an dan as-Sunnah. Modernisme klasik ini cenderung pro dengan Barat dan bersifat apologetik.

Ketiga, neo-revivalisme, yang salah satu cirinya adalah keinginannya untuk membedakan antara Islam dengan Barat. Akan tetapi sayangnya aliran ini tidak mampu mengembangkan metodologi.

Keempat, neo-modernisme. Aliran pemikiran ini cenderung ingin mengembangkan sikap kritis terhadap Barat dan juga terhadap warisan-warisan kesejarahan Islam sendiri.[49]

[49] Taufik Adnan Amal (*peny.*), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Fazlur Rahman,* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 17-19.

Jika kategorisasi ini yang digunakan maka posisi pemikiran Fazlur Rahman tentu saja masuk kategori pemikiran neo-modernisme. Sebab, jika kita mencermati karya-karya Rahman maka di sana akan sangat tampak betapa dia ingin mengembangkan sikap kritis terhadap Barat dan juga terhadap warisan-warisan kesejarahan Islam sendiri. Meski demikian, Rahman sebenarnya lebih kritis terhadap interpretasi para ulama Islam tradisional daripada terhadap pemikiran Barat. Dalam arti bahwa Rahman lebih apresiatif terhadap pemikiran Barat dan hal ini sebenarnya agak kontradiktif dengan pernyataan teoretis Rahman mengenai neo-modernisme yang membedakan diri dari modernisme klasik dan fundamentalisme dalam apresiasinya terhadap khazanah Islam klasik.

Sementara itu, jika pemikiran Rahman diposisikan dengan menggunakan kategori perkembangan tafsir seperti yang penulis kemukakan dalam bab II: (1) era formatif dengan nalar quasi kritis, (2) era afirmatif dengan nalar ideologis, dan (3) era reformatif dengan nalar kritis, maka pemikiran Rahman masuk kategori pemikiran reformatif dengan nalar kritis. Sebab, Rahman telah coba melakukan kritisisme terhadap warisan tafsir-tafsir tradisional dan sekaligus menawarkan gagasan reformatif terhadap kelemahan dan kekurangan metodologi tafsir yang ada selama ini. Di sisi lain, ia juga mengkritik pandangan-pandangan Barat yang dinilai terlalu "tendensius" dan tidak valid.

Selain dua kategori atau pemetaan pemikiran yang telah disebutkan di depan, ada pula model pemetakan pemikiran Islam yang lain, yakni: *pertama,* aliran tradisional. Aliran pemikiran ini cenderung menggunakan paradigma *past oriented* dan bersikap tekstualis-literalis dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. *Kedua,* aliran modern-sekular. Aliran ini cenderung "membeo" terhadap Barat, menghendaki adanya pemisahan antara agama dan negara, dan menganggap sekularisme sebagai alternatif peradaban. *Ketiga,* aliran reformis-moderat. Aliran ini coba mencari sintesa-kreatif

dari kedua aliran sebelumnya dengan menggunakan paradigma *future oriented*. Aliran ini menganggap bahwa Islam adalah agama universal-komprehensif-integral, yang akan selalu aktual dan kontekstual untuk diterapkan pada ruang dan masa yang berbeda.[50]

Jika kategori ini yang digunakan untuk memetakan posisi pemikiran Rahman maka ia dapat dimasukkan ke dalam aliran ketiga, yakni aliran Reformis-Moderat. Sebab, Rahman tampak jelas ingin mencari sintesa-kreatif dari metodologi yang dikembangkan oleh Barat, dengan tanpa kehilangan sikap kritisnya terhadap Barat, dan kemudian melakukan reformasi terhadap pemikiran Islam. Rahman juga sangat yakin bahwa Al-Qur'an yang menjadi dasar Islam dapat selalu aktual dan kontekstual sepanjang zaman.

Di sisi lain, Rahman juga dapat dikategorikan sebagai pemikir liberal. Hal itu antara lain ditunjukkan oleh sikapnya yang berani berseberangan dengan *mainstream* pemikiran Islam di Pakistan. Meski akhirnya dia harus hengkang dari negerinya sendiri karena gagasan-gagasan cerdasnya mendapat resistensi yang sangat kuat dari ulama-ulama tradisional di sana.[51]

Dari uraian di atas maka tampak jelas bahwa Fazlur Rahman masuk kategori pemikir neo-modernis, liberalis, dan juga *mufassir* era reformatif.

Posisi Pemikiran Muhammad Syahrur

Untuk mengetahui posisi pemikiran Muhammad Syahrûr dalam wacana pemikiran Islam, hal itu tampaknya tidak dapat dilepaskan dari konstelasi pemikiran Islam Arab kontemporer secara umum,

---

[50] Kategorisasi ini diadopsi dan dimodifikasi dari teori Issa J. Boulatta, Muhammad 'Imârah, dan Hassan Hanafi. Lihat M. Aunul Abied Shah (*ed.*), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah,* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 40-53.

[51] Lihat Charles Kurzman (*ed.*), *Liberal Islam*, hlm. 18.

terutama dalam kaitannya dengan masalah modernisasi. Menurut Hassan Hanafi, Muhammad Syahrûr, dan Muhammad 'Imârah, pemikiran Islam Arab kontemporer dapat dipetakan menjadi tiga.

Pertama, aliran konservatif (sebagian orang menyebutnya tradisional-konservatif atau literalis-skripturalis). Ciri yang menonjol dari aliran ini adalah bahwa ia ingin berpegang ketat secara literal terhadap warisan pemikiran masa lalu (*turâts*) dalam rangka mempertahankan keutuhan karakter dan identitas nasional mereka. Aliran pemikiran ini ingin mengajak kembali pada perilaku ulama salaf, yaitu mereka yang hidup dalam tiga generasi pertama: para sahabat, *tâbi'în,* dan *atbâ'ut tabi'în.*[52]

Aliran ini sangat yakin bahwa apa yang baik di zaman Nabi Muhammad (abad VII M.) juga baik untuk semua orang yang beriman di zaman kapan pun. Teori politik mereka didasarkan atas konsep khalifah dan *imâmah*. Menurut mereka, parlemen dan pemilihan umum merupakan bagian dari perbuatan *bid'ah* sebab hanya Allah yang menyediakan legitimasi untuk sebuah negara, di mana negara harus dikontrol oleh otoritas religius (ulama).[53]

Ciri lain yang menonjol dari aliran tradisionalis-konsevatif adalah bahwa argumentasi harus jelas diambil dari Al-Qur'an dan hadits, penggunaan rasio harus sesuai dengan Al-Qur'an dan teks-teks hadits yang sahih.[54] Dengan kata lain, cara berpikir mereka sangat deduktif dan *bayâni.* Dengan demikian, akal (rasio) hanya berfungsi sebagai pendukung saja. Oleh karena itu, Muhammad 'Âbed al-Jâbiri menyatakan bahwa nalar Arab adalah nalar *bayâni*.

---

[52] Abdul Mun'im al-Hifni, *Mawsû'ah al-Furuq wa al-Jamâ'ah wa al-Madzâhib al-Islâmiyyah,* (Kairo: Dâr al-Rasyad, 1993), hlm. 245.

[53] Muhammad Syahrûr, "The Divine Text Pluralisme in Muslim Society", dalam http:/www.moslem.org/shahroor.htm., hlm. 1.

[54] Abdul Mun'im al-Hifni, *Mawsû'ah al-Furuq wa al-Jamâ'a ...*, hlm. 246.

Kalaupun ada upaya untuk melakukan rasionalisasi maka hal itu hanya sebagai legitimasi (*al-burhân li nushrati al-bayân*).[55]

Aliran tradisional-konservatif ini sebenarnya merupakan perpanjangan dari pemikiran tokoh-tokoh sebelumnya yang telah muncul di era klasik, seperti Daud adz-Dzahiri dan Ahmad bin Hanbal. Pemikiran mereka ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Taimiyyah, Muhammad ibn Abdul Wahhâb, Abul A'lâ al-Mawdûdi, Sayyid Quthb, dan para penentang pemikiran Syahrûr sekarang ini, seperti Salîm al-Jâbi, Ghâzi Tawbah, Na'îm al-Yâfi, Syawqi Abû Khalîl.[56] dan Yûsuf ash-Shaydawî.

Kedua, aliran progresif.[57] Aliran ini menyerukan sekularisme, modernisme, dan menolak semua warisan Islam, termasuk Al-Qur'an sebagai bagian dari tradisi yang diwarisi, yang dinilai hanya menjadi "narkotik" bagi pendapat umum.[58] Karakteristik lain yang menonjol dari aliran ini adalah sikapnya yang "membeo" (taklid) terhadap Barat. Menurut para penganut aliran ini, Barat bisa maju setelah mereka menggantikan kekuasaan agama dengan rasio dan hal itu juga harus diterapkan di dunia Islam jika agama ini juga tidak ingin ketinggalan zaman. Kaum Marxis-Komunis dan beberapa kaum Nasionalis Arab adalah para pelopor dari aliran ini. Mereka ingin membangun negara sekular yang memonopoli kebenaran dan menghalangi ekspresi publik apa pun mengenai pluralisme. Kelompok ini ingin melakukan pemisahan antara agama dan negara karena menurut mereka tidak ada konsep kenegaraan

---

[55] Lihat Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *Bun-yah al-'Aql al-'Arabî; Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah li Tsaqâfah al-Arabiyyah,* (Beirût: al-Markâz ats-Tsaqafî al-'Arabî, 1991), hlm. 13-39.

[56] Mâhir Munajjid, *Al-Isykâliyyât al-Manhajiyyah*, hlm. 160-161.

[57] Istilah ini dimunculkan oleh Hassan Hanafi. Syahrûr sendiri menyebutnya dengan istilah "Sekularis Islam".

[58] Muhammad Syahrûr, "The Divine Text Pluralism in Moslem Society", hlm. 1.

di dalam Islam. Bagi mereka, Islam adalah konsep masa lampau. Oleh karena itu, bagi mereka, sekularisme adalah alternatif peradaban.[59] Di dunia Arab, tokoh-tokoh yang masuk kategori pemikir progresif adalah Thaha Husain, Kemal Attaturk, Salamah Musa, Ali Abdur Raziq, Adonis, Aziz al-Azmeh, Firas Sawwah, dan Hadi Alawi.[60]

Ketiga, aliran reformis-moderat. Aliran ini menjadi sintesa-kreatif dari dua aliran sebelumnya yang saling bertentangan secara diametral. Jika aliran pertama (tradisionalis-konservatif) cenderung anti kemodernan dan bersikap tekstualis-literalis, sementara aliran kedua (progresif) cenderung sekuler dan kebarat-baratan maka tidak demikian halnya dengan aliran reformis-moderat. Aliran ini justru mengajak umat Islam untuk kembali kepada Al-Qur'an, dan menerima modernitas sejauh ia membawa kemaslahatan bagi umat. Adapun cara yang ditempuh untuk kembali kepada Al-Qur'an menurut aliran ketiga ini adalah dengan membaca Al-Qur'an secara kontekstual dan berorientasi ke masa depan.

Sebagaimana pengakuannya, Syahrûr berada dalam posisi aliran ketiga ini (reformis-moderat). Menurut Syahrûr, kembali kepada Al-Qur'an artinya menjadikan Al-Qur'an sebagai *basic* moral-teologis dalam menyelesaikan problem kehidupan umat manusia dengan cara melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut secara kontemporer; dalam arti bahwa pembacaan kita atas Al-Qur'an harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks kekinian. Dalam hal ini, ada kesamaan sikap antara Syahrûr dan Rahman yang sama-sama ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai basis moral-teologis untuk menyelesaikan problem-problem kontemporer. Artinya, produk pemikiran tafsir harus mampu menjadi basis

[59] Tawfîq Yûsuf, *Awhâm al-Almâniyyah hawla ar-Risâlah wa al-Manhaj,* (T.tp.: Dâr al-Wafa' Mansyûrah, 1988), hlm. 23. Lihat pula Muhammad Syahrûr, "The Divine Text ...", hlm. 2.

[60] Ghasan F. Abdullah, "New Secularism in The Arab", dalam http: //www.secularism/htm.

transformasi dan solusi bagi problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer.

Dalam kaitannya dengan pemikiran Islam yang berkembang saat ini, Syahrûr mengkritik keras pandangan atau cara berpikir aliran tradisionalis-konserfatif dan progresif-sekularis. Menurutnya, aliran tradisionalis-konservatif yang literalis-fundamentalis[61] telah melakukan beberapa kesalahan, di antaranya: *Pertama*, mereka telah mengubah pesan Islam yang universal menjadi pesan yang sempit dan bersifat lokal-temporal. *Kedua,* mereka telah melakukan sakralisasi terhadap warisan penafsiran masa lalu (*turâts*), padahal itu semua hanya interpretasi manusia belaka. Akibatnya, pesan Al-Qur'an yang orisinal dan universal menjadi tertutup oleh "logosentrisme" sehingga kebudayaan Islam pun akhirnya menjadi "membatu".

Di sisi lain, Syahrûr juga mengkritik cara berpikir aliran progresif-sekularis. Menurutnya, kesalahan pandangan dari aliran ini adalah: *pertama*, mereka menganggap Al-Qur'an sebagai "narkotik", persis seperti orang-orang Komunis yang menganggap agama sebagai candu masyarakat. Faktanya, mereka gagal memenuhi janjinya menyediakan modernitas kepada masyarakat. *Kedua*, mereka juga telah melakukan hegemoni dan menghalangi ekspresi publik tentang pluralisme. Bagi Syahrûr sendiri, langkah yang tepat bagi umat Islam dalam menghadapi problem modernitas adalah kembali kepada Al-Qur'an dengan cara melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut secara kontekstual. Sebab menurutnya, Al-Qur'an sesungguhnya akan senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat jika ia dibaca secara kreatif dan kontekstual.

---

[61] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 33-34. Lihat pula Syahrûr, "The Divine Text ...", hlm. 2.

Bab 4

HAKIKAT DAN METODOLOGI TAFSIR MENURUT FAZLUR RAHMAN DAN MUHAMMAD SYAHRUR

Hakikat dan Orientasi Penafsiran

Ketika kita berbicara tentang hakikat tafsir maka hal itu mengharuskan kita melakukan peninjauan atas persoalan tersebut secara ontologis, yaitu mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas penafsiran dengan refleksi rasional serta analisis sintesis logik.[1] Jika muncul sebuah pertanyaan tentang apa hakikat tafsir?, maka jawaban atas pertanyaan tersebut bisa muncul secara beragam sesuai dengan teori atau paradigma yang digunakan.

Apabila kita menganut teori atau paradigma teknis",[2] maka hakikat tafsir adalah suatu ilmu yang mengkaji tentang teknis dan tata cara mengucapkan *lafazh-lafazh* Al-Qur'an, apa yang ditunjukkan oleh *lafazh-lafazh* tersebut, hukum-hukum *lafazh* tersebut, baik

[1] Bandingkan dengan Musa Asy'ari, "Filsafat Islam; Suatu Tinjauan Ontologis", dalam Irma Fatima (ed.), *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif,* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 12.

[2] Hamim Ilyas merumuskan tiga paradigma ketika memetakan perkembangan tafsir di era pra modern, yakni paradigma teknis, akomodasi, dan takwil. Lihat Hamim Ilyas, "Kata Pengantar", dalam Muhammad Yusuf dkk., *Studi Kitab Tafsir; Menyuarakan Teks yang Bisu,* (Yogyakarta: TH Press, 2004), hlm. x.

ketika berdiri sendiri maupun ketika telah tersusun dalam suatu kalimat, dan juga mengkaji tentang makna-makna yang terkandung di dalamnya, serta hal-hal lain yang mendukung kesempurnaan penafsiran, seperti ilmu *nâsikh-mansûkh* dan *sabab an-nuzûl*.[3]

Sementara itu, jika kita menggunakan "paradigma fungsional" maka hakikat tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad menjelaskan makna-maknanya, dan menggali hukum-hukum serta hikmah-hikmah yang ada di dalamnya sehingga Al-Qur'an itu dapat benar-benar berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia. Adapun dasar pijakan tafsir adalah ilmu bahasa (*nahwu-sharaf-balâghah*), *ushûl fiqh, asbâb an-nuzûl, nâsikh-mansûkh,* dan ilmu-ilmu pendukung lainnya.[4]

Selanjutnya, jika kita menggunakan "paradigma akomodatif" maka tafsir adalah suatu ilmu yang mengkaji tentang Al-Qur'an dari sisi *dalâlah*-nya untuk memahami maksud firman Allah SWT., sesuai dengan kemampuan manusia.[5]

Selain tiga teori di atas, sebenarnya masih ada banyak teori lain yang juga bisa digunakan untuk menyingkap hakikat tafsir yang dikemukakan oleh para ulama. Namun demikian, pemaham-

---

[3] Pemahaman tentang hakikat tafsir seperti ini dikemukakan oleh Abû Hayyân al-Andalûsi dalam kitabnya *Bahr al-Muhîth*, sebagaimana dikutip oleh adz-Dzahabî. Lihat adz-Dzahabî, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* juz I, (Kairo: t.p., 1979), hlm. 14–15. Bandingkan dengan Khâlid 'Usman as-Sabt, *Qawâ'id at-Tafsîr; Jam'an wa Dirâsatan,* juz I, (Mamlakah as-Sa'ûdiyyah: Dâr Ibn Affân, 1997), hlm. 29–30.

[4] Pemahaman tentang hakikat tafsir seperti ini dikemukakan oleh az-Zarkasyî dalam *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* dan as-Suyûthi dalam *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Lihat Muhammad Ibn Bahâdir Ibn Abdullâh az-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* juz I, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1391 H.), hlm.13. Lihat juga as-Suyûthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, juz II, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 179.

[5] Pemahaman seperti ini dikemukakan oleh az-Zarqânî dalam *Manâhil al-'Irfân* sebagaimana dikutip oleh Ali ash-Shâbuni. Lihat Muhammad 'Ali ash-Shâbûnî, *At-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985), hlm. 65–66.

an tentang hakikat tafsir kemudian dipersempit maknanya oleh adz-Dzahabî dan Khâlid Ibn 'Utsmân menjadi ilmu yang mengkaji tentang kompleksitas Al-Qur'an dalam rangka memahami firman Allah sesuai dengan kadar kemampuan manusia.[6]

Jika melihat definisi di atas maka objek materiil tafsir adalah Al-Qur'an itu sendiri, sedangkan objek formalnya adalah problem memberi makna dan memproduksi makna untuk mengungkap maksud firman Allah tersebut. Seorang *mufassir* sebenarnya hanya berusaha untuk memahami maksud firman Allah sesuai dengan bekal keilmuan yang dimiliki dan konteks yang melingkupinya. Dengan demikian, ia bukanlah penentu kebenaran itu sendiri. Oleh karena itu, produk tafsir sesungguhnya adalah sebuah entitas yang berbeda dengan Al-Qur'an itu sendiri. Jika Al-Qur'an secara teologis diyakini memiliki kebenaran mutlak maka hasil panafsiran Al-Qur'an bersifat nisbi-relatif sebab ia terkait dengan latar belakang sosio-kultural dan sosio-historis *mufassir*-nya. Selain itu, produk penafsiran juga terkait dengan latar keilmuan dan juga "kepentingan" masing-masing *mufassir*. Artinya, tafsir terbentuk atas dasar interaksi antara berbagai aspek dengan makna-makna yang dikonsumsi atau diproduksi dari pembacaan atas teks Al-Qur'an.

Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr memiliki pandangan yang hampir sama terkait dengan hakikat tafsir. Menurut keduanya, tafsir adalah hasil ijtihad atau interpretasi manusia atas teks-teks Al-Qur'an yang harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak final dan harus selalu diletakkan dalam konteks di mana tafsir itu diproduksi. Oleh karena itu, tafsir sangat terbuka untuk dikritisi dan dikaji ulang sesuai dengan tuntutan zamannya, mengingat ia lahir dalam situasi spesifik yang sarat dengan kondisi sosio-historis

---

[6] Adz-Dzahabî, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz I, hlm. 15. Lihat pula Khâlid ibn Utsmân, *Qawâ'id at-Tafsîr*, juz I, hlm. 29–30.

mufassir-nya.[7] Menurut Syahrur, tafsir harus merupakan kajian ilmiah yang objektif atas teks suci keagamaan (*an-nash al-qudsiy*). Oleh karena itu, upaya menafsirkan Al-Qur'an semestinya tidak boleh dilandasi kepentingan-kepentingan tertentu sebab hal itu akan menjerumuskan seseorang ke dalam sikap *wahm* (dugaan-dugaan yang keliru) dan menyebabkan hilangnya "objektivitas" penafsiran.[8]

Dalam penelitian ini, penulis memilih menggunakan teknik komparatif-integratif dan sengaja tidak memisah-misahkan kajian Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur mengingat keduanya memiliki kesamaan asumsi dalam memandang hakikat tafsir.

Di sini, paling tidak ada dua hal penting yang perlu dijelaskan berkaitan dengan hakikat tafsir menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Dalam hal ini penulis menggunakan dua kategori, yaitu: (1) tafsir sebagai proses dan (2) tafsir sebagai produk.

Tafsir sebagai Proses

Berangkat dari asumsi bahwa Al-Qur'an berlaku universal dan bersifat *shâlihun likulli zamân wa makân* maka Rahman berpendapat bahwa ia harus selalu dijadikan sebagai landasan moral-teologis dalam rangka menjawab problem-problem sosial-keagamaan sepanjang zaman. Ini mengandung arti bahwa tafsir tidak boleh berhenti, tetapi harus selalu berproses seiring dan sejalan dengan tuntutan zaman. Oleh karena itu, penting untuk melihat Al-Qur'an sebagai dasar keimanan, pemahaman, dan tingkah laku moral, bahkan juga perlu memandangnya secara kritis sebagai kesatuan dalam kacamata keilmuan modern dengan memahami ideal moral-

---

[7] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* (Chicago: Minneapolis, 1980), hlm. xi .

[8] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah,* (Damaskus: Ahâli li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1992), hlm. 30.

nya dan mengambil darinya ajaran-ajaran yang cocok untuk waktu dan tempat tertentu.[9]

Di sinilah dialektika antara wahyu (baca: teks Al-Qur'an), rasio *mufassir,* dan realitas (konteks) harus selalu dimainkan secara seimbang, mengingat Al-Qur'an bukanlah teks "mati". Seorang *mufassir* harus kreatif mendialogkan antara Al-Qur'an sebagai teks yang terbatas dengan realitas sebagai konteks yang tak terbatas. Dengan demikian, upaya untuk selalu melakukan penafsiran merupakan *sine quo none,* mengingat problem dan tantangan yang dihadapi kaum muslimin semakin kompleks, sementara tidak setiap problem terdapat jawabannya secara eksplisit dalam Al-Qur'an.

Di sini tampaknya menarik untuk dikutip pernyataan Imam asy-Syahrastanî yang menyatakan: *an-nushûsh kânat mutanâhiyah, wa al-waqâ'i ghair mutanâhiyah wamâ lâ yatanâhâ lâ yudhbithuhu mâ yatanâhâ*.[10] Hal yang sama juga dinyatakan oleh Ignaz Goldziher. Dia menyatakan *That written text are limited, but the incidents of daily life unlimited and that is impossible for something infinite to be enclosed by something finite*.[11] Kesadaran akan kenyataan bahwa problem manusia terus berkembang dan konteks selalu berubah, sementara ayat-ayat Al-Qur'an bersifat statis dan jumlahnya pun terbatas, mestinya mampu menggerakkan kita untuk selalu menjadikan Al-Qur'an sebagai mitra dialog dalam menjawab problem sosial-keagamaan yang muncul. Hal itu bisa dilakukan dengan cara memahami prinsip-prinsip universal

---

[9] Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity", dalam *Islamic Studies*, jld. V, (1996), hlm. 121. Lihat pula Azyumardi Azra, "Studi Islam di Timur dan Barat: Pengalaman Selintas", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an,* No. 3, Vol. V, (1994), hlm. 9.

[10] Abû al-Fath Muhammad Abdul Karîm asy-Syahrasatanî, *Al-Milal wa an-Nihal,* (Bairut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 200.

[11] Ignaz Goldziher, *The Zahiris; Their Doctrine and Their History,* (Leiden: E.J. Brill, (1971), hlm. 6.

Al-Qur'an untuk kemudian dikontekstualisasikan dalam narasi kecil yang intersubjektif, sesuai dengan konteks perubahan zaman.

Tafsir sebagai proses membawa konsekuensi bahwa Al-Qur'an harus senantiasa dikaji ulang dan ditafsirkan. Sebab, sebagaimana ditulis Nashr Hâmid Abu Zaid, Al-Qur'an adalah teks bahasa yang secara mandiri tidak mampu melahirkan peradaban apa pun, tanpa adanya dialektika antara akal manusia dengan teks (*nash*) dan realitas (*wâqi'*) itu sendiri.[12] Proses dialektika itulah yang kemudian memunculkan berbagai peradaban di kalangan umat Islam. Dengan kata lain—meminjam istilah Abu Zaid—Al-Qur'an menjadi *muntij ats-tsaqâfah* (produsen peradaban).

Fazlur Rahman meyakini bahwa Al-Qur'an pasti mampu menjawab problem kekinian jika ia dibaca dengan pendekatan kontekstual. Dia berangkat dari sebuah keimanan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjadi petunjuk Tuhan untuk membimbing umat manusia (QS. al-Baqarah [2]: 185).[13] Menurutnya, jika Al-Qur'an dipahami secara komprehensif, holistik, dan kontekstual maka ia akan mampu menjadi solusi alternatif dalam menjawab problem modernitas. Baginya, Al-Qur'an merupakan kitab suci yang sudah final kebenarannya sehingga otentisitas Al-Qur'an tidak perlu dipertanyakan lagi.[14] Dalam hal ini, Rahman sangat tidak sepakat dengan John Wansbrough yang meragukan otentisitas Al-Qur'an

---

[12] Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh Dirâsah fi 'Ulûm Al-Qur'ân,* (T.tp.: t.p., 1990), hlm. 11.

[13] Terkait dengan hal ini, Rahman dianggap oleh Fredrick Mathewson Denny, seorang pemikir dari Universitas Corolando USA, memiliki kesamaan pandangan dengan Augustine dan Anselm (dua pemikir teologis Katolik kenamaan) yang sama-sama berangkat dari sebuah keyakinan terhadap kitab suci untuk kemudian mereka berusaha menafsirkan kitab suci tersebut guna memberikan jawaban dan solusi kreatif terhadap problem-prolem sosial-keagamaan kontemporer. Lihat Fredrick Mathewson Denny, "Fazlur Rahman; Muslim Intellectual", dalam *The Moslem World*, Vol. 79, (1989), hlm. 91.

[14] Fazlur Rahman, *Major Themes ...*, hlm. xi–xv.

dan memandangnya sebagai ciptaan Muhammad. Ia dinilai oleh Rahman sebagai penulis Yahudi yang apologis dan kurang memiliki data-data historis mengenai hal itu.[15]

Di sisi lain, Fazlur Rahman merupakan seorang *critical lover*, meminjam istilah Farid Esack.[16] Ia tidak menolak Al-Qur'an sebagai kalam Allah (*the word of God*), namun pada saat yang sama ia kritis terhadap pembacaan dan pemahaman atasnya. Rahman misalnya, mempertanyakan mengapa bunyi ayat tertentu seperti ini atau seperti itu. Setelah diselidiki ternyata konteks dan situasi sosio-historis turut mempengaruhi redaksi atau bunyi ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, sangat penting bagi *mufassir* untuk memahami hal ini agar memperoleh akurasi dalam menafsirkan Al-Qur'an, mengingat ia merupakan respons Tuhan terhadap manusia, yang turun tidak dalam vakum kultural.

Pandangan ontologis mengenai hakikat tafsir sebagai proses yang tidak pernah final membawa Rahman pada sikap kritis terhadap hasil penafsiran Al-Qur'an yang ada selama ini. Baginya, tafsir sebagai hasil proses dialektika antara teks, akal, dan konteks tidaklah mutlak kebenarannya sehingga ia tidaklah kebal kritik dan sangat sah untuk dipertanyakan; apakah ia masih relevan dengan tuntutan zaman atau tidak; apakah di dalamnya terdapat pemaksaan-pemaksaan ideologis dan prakonsepsi-prakonsepsi *mufassir* atau tidak. Sebab, upaya untuk memaksakan dan memasukkan gagasan non-Qur'ani ini sangat tampak dalam produk-produk tafsir terdahulu. Hal yang sama juga terjadi pada para filsuf muslim dan juga kaum sufi. Begitu kuatnya keinginan para filsuf untuk menyelaraskan tradisi filsafat Yunani-Hellenis dengan Al-Qur'an

---

[15] *Ibid.,* hlm. xii.

[16] Farid Esack, *The Qur'an; Short Introduction,* (Oxford: One world Publication, 2002), hlm. 5.

menjadikan mereka memaksakan ayat-ayat Al-Qur'an dengan jalan pikiran mereka yang dilandasi alam pikiran Yunani-Hellenis.[17] Akibatnya, yang terjadi bukan menafsirkan Al-Qur'an secara objektif, melainkan menjadikan Al-Qur'an sebagai legitimasi teologis atas pemikiran filsafat mereka. Bagi Rahman, sebuah pemikiran yang cenderung memaksakan gagasan non-Qur'ani itu bukanlah tafsir dalam arti yang sesungguhnya, melainkan sekadar pemikiran yang diberi legitimasi dengan ayat-ayat Al-Qur'an.

Meski demikian, penulis berpandangan bahwa adanya "bias kepentingan" (baca: subjektivitas) dalam penafsiran sebenarnya merupakan hal yang sulit dihindarkan sebab sebelum *mufassir* berhadapan dengan teks Al-Qur'an, ia sesungguhnya telah memiliki *prior text,* berupa asumsi-asumsi, latar belakang, disiplin keilmuan yang ditekuni, dan juga pengalaman sosial yang dialaminya. Hanya saja, "subjektivitas" dalam penafsiran hendaknya tidak dilakukan dengan memaksakan Al-Qur'an untuk disesuaikan dengan pikiran, ideologi, atau kepentingan yang sebenarnya tidak sejalan dengan pesan universal dari Al-Qur'an itu sendiri.

Menurut Rahman, Al-Qur'an juga harus menjadi dasar bagi keyakinan, pemikiran, dan aksi seorang muslim untuk melakukan perubahan dan transformasi sosial berdasarkan nilai universal yang terkandung di dalamnya. Munculnya ilmu pengetahuan—termasuk tafsir di dalamnya—juga dimaksudkan agar memungkinkan bagi kita untuk melakukan transformasi dan perubahan atas realitas yang tidak Islami.[18]

Dari uraian di atas dapatlah disimpulkan bahwa hakikat tafsir adalah proses dialektik antara *mufassir*, teks, dan konteks yang

---

[17] Fazlur Rahman, *Islam,* (New York: Anchor Book, 1968), hlm. 140-143.

[18] Lihat Fazlur Rahman, *Cita-Cita Islam*, ed. Sufyanto dan Imam Musbikin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 119-125.

dihadapinya. Dalam pandangan Rahman, tafsir sudah seharusnya bersifat "objektif", yakni mencerminkan gagasan Qur'ani yang holistik-universal dan tidak ditumpangi oleh bias-bias "ideologi" (kepentingan) tertentu. Selain itu, tafsir juga harus memiliki daya transformatif bagi perubahan masyarakat dan sekaligus mampu menjawab problem sosial-keagamaan yang dihadapi umat.

Menurut Rahman, untuk menghindari subjetivitas dan pemaksaan gagasan non-Qur'ani, diperlukan pemahaman yang holistik, komprehensif, dan kontekstual terhadap Al-Qur'an. Hal itu bisa dilakukan dengan memperhatikan konteks sosio-historis di mana dan kapan Al-Qur'an diturunkan. Setelah itu, baru dicari *original meaning* (ideal moral) dan spirit di balik ketentuan legal formal bunyi teks, untuk kemudian melakukan kontekstualisasi sesuai dengan tuntunan problem kontemporer.

Senada dengan Rahman, Syahrûr juga memandang tafsir sebagai upaya manusia (baca: *mufassir*) untuk memahami teks ketuhanan (*devine text*), di mana seluruh interpretasi atasnya tidak lain hanyalah usaha manusia untuk mengetahui, bertindak, dan berinteraksi dengan teks ketuhanan. Dalam salah satu artikelnya yang berjudul "The Divine Text and Pluralism in Muslim Society", Syahrur menyatakan: *All interpretations, including tafsir (exegesis) or ijtihad (independent reasoning) are; no more than human attempts toward understanding and acting on this divine text."*[19]

Sebagai sebuah respons terhadap teks ketuhanan maka bagi Rahman dan Syahrur tafsir itu bersifat nisbi, relatif, dan temporer, termasuk di dalamnya adalah hasil penafsiran Nabi Muhammad yang oleh pemegang ortodoksi kemudian dibakukan dan dibekukan dalam bentuk hadits. Menurut Syahrur, interpretasi nabi atas Al-

[19] Lihat Muhammad Syahrûr, "Divine Text and Pluralisme in Muslim Society", dalam *Moslem Report,* (14 Agustus 1997). Lihat pula pada *http: Media Isnet.org/ islam/Etc/Shahrour.html*, (11 Februari 2001).

Qur'an juga berada dalam wilayah, batas kultural, dan budaya abad VII M., sehingga ia tidak boleh dipaksakan untuk diterapkan di era sekarang. Terlebih jika tafsir tersebut ternyata tidak cocok dengan zaman kita. Adapun yang perlu diikuti menurut Syahrur adalah kreativitas dan semangat ijtihad nabi dalam memahami Al-Qur'an untuk menyelesaikan problem sosial kemanusian saat itu.[20]

Menurut Syahrûr, sebagai orang yang hidup di zaman modern, tidak seharusnya kita menggunakan kaca mata orang-orang terdahulu untuk menyelesaikan problem dan tantangan yang kita hadapi saat ini. Sebab, problem kemanusiaan yang kita hadapi saat ini sangat jauh berbeda dengan problem kemanusiaan di zaman nabi. Jika kita harus merujuk pada hasil penafsiran orang-orang terdahulu maka berarti kita berpikir mundur ke belakang. Sikap seperti ini tidak saja akan mengakibatkan terjadinya stagnasi pemikiran, tetapi juga akan membawa umat Islam pada kemunduran dan keterbelakangan. Oleh karena itu, Syahrûr mengkritik keras model berpikir orang-orang terdahulu (*salafiyyah*) yang selalu merujuk kepada model berpikir salaf, yakni para generasi sahabat, tabi'in, dan *atba'ut tabi'in*. Sebab, menurut Syahrûr, jika model berpikir seperti itu yang dikuti maka pemikiran Islam yang *notabene* merupakan hasil interpretasi para ulama terdahulu akan menjadi sebuah ideologi yang harus diterima secara *taken for granted* tanpa kritik. Masih menurut Syahrur, jika umat Islam ingin maju harus ada keberanian moral-intelektual untuk keluar dari kungkungan hegemoni pemikiran masa lalu.[21]

Program reformasi penafsiran yang digulirkan Syahrûr ini tidak terlepas dari sikapnya dalam memandang tradisi masa lalu (*turâts*). Ketika berbicara tentang *turâts,* Syahrûr memunculkan dan membedakan dua konsep yang hampir sama namun berbeda, yakni konsep *al-ashâlah* dan *as-salafiyyah*. Menurut Syahrur, *al-ashalah*

---

[20] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 34.

[21] *Ibid.,* hlm. 46-47.

adalah konsep yang bersifat positif, dinamis, dan hidup, yakni semangat ijtihad yang ada dalam *turâts* (warisan pemikiran masa lalu). Sedangkan *as-salafiyyah* adalah ajakan untuk kembali ke masa lalu tanpa memperhatikan ruang, waktu, dan konteks di saat *turats* itu muncul. Dengan kata lain, dalam *al-ashâlah* ada semangat ijtihad yang harus selalu dihidupkan, sementara dalam *as-salafiyyah* yang muncul adalah semangat untuk taqlid.[22]

Dari uraian di atas, tampak jelas adanya kesamaan pandangan antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr dalam memandang tafsir. Keduanya memahami tafsir sebagai proses yang meniscayakan adanya dialektika secara terus-menerus antara teks (wahyu), akal, dan konteks (realitas) yang terus berubah. Menurut keduanya, hubungan antara ketiganya (Al-Qur'an, akal, dan realitas) tidaklah bersifat struktural, tetapi bersifat fungsional, yang berproses secara dialektik dan dinamis. Paradigma fungsional meniscayakan bahwa di sana ada aktivitas penafsiran yang kreatif, dealektis, dan kritis, di mana Al-Qur'an memberikan wawasan moralitas yang dideduksi oleh akal *mufassir* secara otonom atas problem-problem (baca: realitas) yang muncul.

Di sisi lain, sebenarnya terdapat perbedaan yang tajam antara Rahman dan Syahrur dalam mengungkap petunjuk teks (*dalâlah an-nashsh*). Jika Rahman ingin mengungkap makna otentik (*original meaning*) teks dan berusaha melakukan kontekstualisasi maka tidak demikian halnya dengan Syahrûr yang tidak lagi percaya pada makna otentik teks. Menurutnya, makna "otentik" sebuah teks justru adalah makna-makna yang diproduksi dalam konteks dan nalar keilmuan kontemporer. Meski demikian, baik Rahman maupun Syahrûr sama-sama ingin menegaskan bahwa dalam proses penafsiran, seorang *mufassir* harus memperhatikan teks dan konteks (realitas) secara sinergi dan seimbang melalui peranan akal

[22] *Ibid.,* hlm. 31-34.

atau ijtihad. Jika dialektika itu terputus maka tafsir akan teraliensi dari realitas dan tidak akan mampu berfungsi sebagai agen transformasi sosial dan menjawab problem kemanusiaan kontemporer. Terkait dengan hal ini, tampaknya penting diungkapkan pernyataan Ahmad Baw'ud, yang menyatakan: sesungguhnya pemahaman terhadap teks, tidak akan sempurna kebenarannya kecuali dengan memahami (secara baik) terhadap realitas.[23]

Senada dengan itu, Yûsuf al-Qaradhâwî juga menyatakan bahwa seorang mujtahid (termasuk *mufassir*) harus mengetahui dunia peradaban masanya sehingga ia tidak teraliensi (*mun'azilan*) dari masyarakatnya. Dengan begitu, ia dapat berijtihad dengan baik dan berinteraksi dengan anggota masyarakatnya (*audience*).[24] Seorang mujtahid atau *mufassir* harus salalu sadar bahwa realitas itu selalu berubah, baik secara sosial, ekonomi, maupun politik. Oleh karena itu, diperlukan kesadaran untuk mau melihat kembali terhadap hasil-hasil ijtihad atau penafsiran yang dipandang kurang atau tidak lagi relevan. Selain itu, diperlukan juga keberanian moral untuk kembali kepada sumber utama (Al-Qur'an dan as-Sunnah) sehingga seseorang tidak terjebak dalam kubangan taklid buta. Dengan demikian, semangat ijtihad harus senantiasa dikobarkan agar ajaran Islam selalu relevan untuk diterapkan di setiap zaman dan tempat (*shâlih li at-tathbîq fî kulli zamân wa makân*).[25]

Menurut hemat penulis, Syahrûr termasuk orang yang lebih menghargai proses ketimbang produk. Filsafat proses dari A.N. Whitehead tampak sangat mempengaruhi jalan pikirannya, ter-

---

[23] Ahmad Baw'ûd, *Kitâb al-Ummah; Fiqh al-Wâqi'; Ushûl wa Dhawâbith,* (Qatar: Wazârah al-Awqâf wa asy-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1421 H.), hlm. 70 .

[24] Yûsuf al-Qarâdhâwi, *Al-Ijtihâd fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah,* (Kairo: Maktabah Wahbah 1997), hlm. 48.

[25] Yûsuf al-Qarâdhâwi, *Syarî'ah al-Islâm Shâlihah li at-Tathbîq fî Kulli Zamân wa Makân,* (Kairo: Maktabah Wahabah, 1997), hlm. 75-78.

utama dalam "trilogi hermeneutika"-nya. Menurut Whitehead, segala sesuatu berproses di bawah ketegori *being, process,* dan *becoming.* Jadi, di situ ada pergerakan menuju kebaruan, atau dengan kata lain, ada gerakan dari potensialitas menuju aktualitas.[26] Dengan menghargai proses maka kegiatan penafsiran akan lebih dinamis dan pengembangan metodologi pun akan lebih kaya. Sebaliknya, jika seseorang terlalu "menghargai" *turâts* maka ia akan cenderung merasa cukup dengan apa yang sudah ada. Hal itulah yang menjadi salah satu penyebab mandeknya kegiatan penafsiran, seperti yang sering dikritik Syahrûr. Dari sini dapat dimengerti jika kemudian Syahrur sangat *concerned* merumuskan metodologi tafsir yang diharapkan akan mampu menjadi alternatif bagi model penafsiran kontemporer yang objektif dan ilmiah. Baginya, tafsir masa lalu hanyalah untuk orang-orang di masa lalu, sedangkan orang sekarang membutuhkan tafsir yang sesuai dengan tuntutan dan problem kekinian yang dihadapi manusia saat ini.

Tafsir sebagai Produk

Pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur tentang hakikat tafsir sebagai produk adalah bahwa ia merupakan hasil atau produk pemikiran (*muntaj al-fikr*) dari seorang *mufassir* sebagai respons terhadap kehadiran kitab suci Al-Qur'an. Dengan kata lain, tafsir merupakan produk dialetika antara teks, pembaca, dan realitas sehingga betapapun teks yang ditafsirkan dianggap suci atau "disucikan", namun hasil interpretasi terhadap teks suci tersebut tidaklah suci dan absolut.[27] Oleh karena kebenaran tafsir tidak

---

[26] Lihat elaborasi Muhammad Syahrûr tentang *being (kaynûnah), process (sayrûrah)* dan *becoming (shayrûrah)* dalam bukunya yang bertitel *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi,* (Damaskus: al-Ahâili li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî, 2000), hlm. 27-36.

[27] Lihat Machasin, "Islam; Pembentukan dan Perkembangannya", dalam Jurnal Dialektika Peradaban Islam, *Dinamika,* Edisi 1, (Juli 2003), hlm. 37.

bersifat absolut dan juga tidak suci maka tentu saja ia boleh dikritisi atau bahkan mungkin perlu "didekonstruksi" jika memang sudah tidak relevan lagi dengan situasi dan tuntutan zaman.[28]

Dengan mencermati pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr di depan maka tampak jelas bahwa keduanya sepakat bahwa tafsir sebagai sebuah produk pemikiran manusia bersifat relatif dan tentatif sehingga ia tentu saja sah untuk dipertanyakan ulang (baca: dikritisi), apakah masih relevan dengan perkembangan zaman atau tidak. Namun demikian, menurut Rahman, kesulitan terbesar yang akan dialami umat Islam bukanlah menyangkut langkah baru dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan metode yang juga baru, melainkan dalam mengangkat kaki dari genangan-genangan penafsiran lama (baca: *logosentrisme*), yang mungkin tetap memiliki banyak "mutiara", meskipun secara keseluruhan lebih banyak menghambat proses pembaruan pemahaman terhadap Al-Qur'an.[29]

Sementara itu, Syahrûr berpandangan bahwa oleh karena tafsir sebagai produk pemikiran bersifat relatif dan tentatif maka sudah seharusnya kita menggalakkan pentingnya visi baru dalam memandang Al-Qur'an. Menurutnya, Al-Qur'an harus dipandang sebagai wahyu Allah yang seolah baru saja diturunkan dan nabi seolah baru saja wafat. Implikasi teoretis dari pandangan seperti ini adalah bahwa kita sebagai orang yang hidup di era kontemporer perlu menggunakan perangkat keilmuan kontemporer untuk memahami Al-Qur'an, tanpa dibebani, baik secara psikologis maupun teologis, oleh

---

[28] Dekonstruksi adalah suatu tindakan subjek terhadap objek yang tersusun dari berbagai unsur. Tujuannya, antara lain, adalah untuk mempertanyakan dasar dan dampak, serta menolak kebenaran tunggal yang absolut. Lihat Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida,* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), hlm. 5-15.

[29] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition,* (USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982), hlm. 145.

keberadaan produk-produk tafsir masa lalu. Syahrûr bahkan melarang kita menerima warisan lama sebagai *musallamât* (*taken for granted*), tanpa disertai sikap kritis. Sebab, boleh jadi apa yang selama ini kita terima dan kita yakini sebagai kebenaran ternyata justru keliru dan kita tidak menyadarinya.[30] Sebab, produk penafsiran tidaklah bersifat universal dan juga tidak berlaku sepanjang zaman.

Dari penjelasan di atas dapatlah disimpulkan bahwa hakikat tafsir sebagai produk menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur adalah sebuah pemahaman atau interpretasi dari seorang *mufassir* terhadap teks kitab suci yang terkait dengan konteks sosio-kultural penafsirannya sehingga kebenaran produk tafsir tidak bersifat universal, tetapi bersifat relatif dan tentatif.

Adapun tolok ukur kebenaran suatu tafsir menurut Rahman dapat diukur dari sejauh mana suatu interpertasi mampu menangkap makna otentik dan juga gagasan ideal moral dari suatu teks yang hendak diterapkan dalam konteks atau semangat zamannya. Sementara itu, tolok ukur kebenaran tafsir menurut Syahrûr dapat diukur dari sejauh mana produk penafsiran itu sesuai dengan realitas empiris. Ini mengandung arti bahwa produk-produk penafsiran, terutama terkait dengan penafsiran terhadap ayat-ayat yang mengandung isyarat teori ilmu pengetahuan, harus berkorespondensi dengan teori ilmu pengetahuan kontemporer. Sebab, asumsi

---

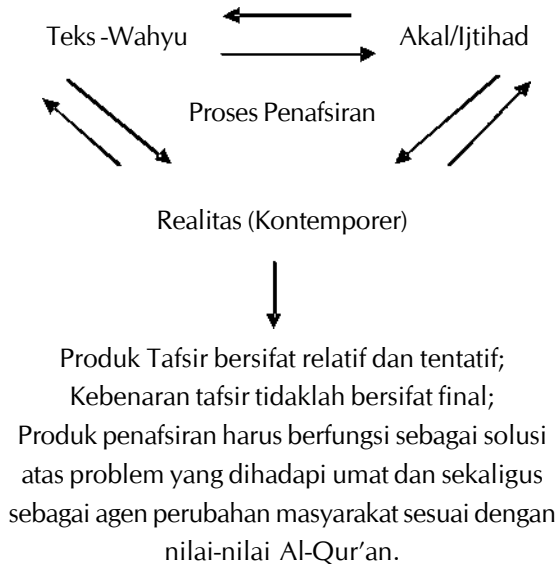
[30] Dalam konteks ini, menarik sekali ilustrasi yang diberikan oleh Syahrûr bahwa jika ada seorang pelukis menggambar seseorang dengan satu mata saja, padahal orang tersebut mempunyai dua mata tentu saja orang yang melihatnya akan segera mengatakan bahwa gambar itu keliru, padahal sesungguhnya gambar itu benar. Akan tetapi, jika ada orang yang menggambar wajah melalui pantulan cermin, boleh jadi semua orang akan menganggapnya benar, meskipun sebenarnya salah dan tidak banyak yang menyadari bahwa gambar itu salah karena gambar itu terbalik. Fenomena ini juga pernah terjadi dalam peradaban manusia yang selama bertahun-tahun menganggap bahwa matahari mengelilingi bumi (teori geosentris), padahal bumilah yang sebenarnya mengelilingi matahari (teori heliosentris). Lihat Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, hlm. 29.

dasar Syahrûr adalah bahwa antara akal, wahyu, dan realitas tidak saling bertentangan,[31] karena sesungguhnya ada kesesuaian antara ayat-ayat *Qur'aniyyah* dengan ayat-ayat *kawniyyah*. Menurut Syahrur, tafsir juga harus bersifat transformatif, dalam arti bahwa ia memiliki daya-dobrak ke arah perubahan yang positif terhadap situasi atau konteks yang dihadapi, tentunya sesuai dengan nilai-nilai dan semangat Al-Qur'an.

Proses dan produk penafsiran yang *nota bene* merupakan dialektika antara teks (wahyu), akal, dan realitas dapat digambarkan sebagai berikut:

NALAR KRITIS KETIKA MEMANDANG TAFSIR[32]

Produk Tafsir bersifat relatif dan tentatif;
Kebenaran tafsir tidaklah bersifat final;
Produk penafsiran harus berfungsi sebagai solusi atas problem yang dihadapi umat dan sekaligus sebagai agen perubahan masyarakat sesuai dengan nilai-nilai Al-Qur'an.

---

[31] *Ibid.,* hlm. 194.

[32] Hubungan antara wahyu dan akal bersifat fungsional, bukan struktural, sedangkan hubungan antara teks-wahyu, akal, dan realatis bersifat dialektik, komunikatif, dan sirkular.

Di dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebenarnya terdapat proses pembacaan dan sekaligus pemahaman. Oleh karena itu, perbincangan mengenai teori penafsiran (*nazhariyyah at-tafsîr*) yang mampu mengungkap makna kandungan Al-Quran dan sekaligus menjawab isu dan problem kontemporer menjadi sangat penting untuk dilakukan. Oleh karena itu, meletakkan kembali orientasi penafsiran Al-Qur'an sebagai sumber dan objek pengetahuan secara simultan di hadapan rasionalitas menjadi sesuatu yang niscaya. Sayangnya, teori penafsiran Al-Qur'an klasik tidak pernah melakukan perbincangan teoretis semacam ini secara tuntas.

Selain itu, produk-produk tafsir klasik juga cenderung tidak otonom dan sering terjebak pada nalar justifikatif, yakni sekadar untuk menguatkan posisi keilmuan atau mendukung madzhab dan kekuatan politik tertentu. Akibatnya, corak-corak penafsiran yang muncul seolah saling menegasikan antara yang satu dengan lainnya. Oleh karena itu, Al-Qur'an semestinya diposisikan sebagai kitab hidayah dan sumber motivasi bagi tindakan manusia.[33]

Terkait dengan hal ini, Rahman sangat tegas menyatakan bahwa penafsiran Al-Qur'an harus diorientasikan untuk: *pertama,* mengungkap tujuan-tujuan moral universal Al-Qur'an yang kemudian diaktualisasikan ke dalam konteks kekinian guna menyelesaikan problem sosial keagamaan yang muncul, dan *kedua,* menghindari bias-bias ideologi, yakni penafsiran yang sekadar dimaksudkan untuk membela kepentingan madzhab (baca: ideologi) tertentu yang pada akhirnya sering kali memaksakan gagasan non-Qur'ani ke dalam penafsiran Al-Qur'an. Hal tersebut, menurut Rahman, hanya bisa dilakukan dengan cara memahami Al-Qur'an secara

---

[33] Fazlur Rahman, "Interpreting The Qur'an", dalam *Inquiry*, vol. 3, no. 5, (1986), hlm. 45. Lihat pula Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 17.

holistik-komprehensif dan menghindari model-model penafsiran yang atomistik.[34]

Sementara itu, orientasi penafsiran Al-Qur'an menurut Syahrur adalah: *pertama,* penafsiran Al-Qur'an harus berorintasi ke depan (*future minded*), bukan ke belakang (*past minded*); dalam arti bahwa penafsiran harus ditujukan pada upaya pencarian makna baru (*new meaning*) yang sejalan dengan nalar keilmuan modern-kontemporer. Al-Qur'an yang bersifat *shâlih likulli zamân wa makân* tentu saja dapat dipahami sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang kita hadapi sekarang ini. Bagi Syahrur, produk penafsiran masa lalu cukup kita hormati, namun tidak boleh dikultuskan karena hal semacam itu dapat dipandang sebagai *syirik khafi*. *Kedua*, orientasi penafsiran Al-Qur'an adalah untuk membuktikan kebenaran kandungan Al-Qur'an secara empiris dan ilmiah karena Al-Qur'an sesungguhnya tidak bertentangan dengan akal dan realitas. Oleh karena itu, di dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang *mufassir* harus menggunakan perangkat keilmuan modern sehingga Al-Qur'an benar-benar relevan untuk setiap zaman dan tempat serta sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan.[35]

Selain apa yang telah dikemukakan oleh Rahman dan Syahrur, penafsiran Al-Qur'an menurut hemat penulis juga harus berorientasi pada sebuah proses pencarian (*as request*), bukan sebagai tujuan akhir (*as final*). Sebab, menjadikan produk penafsiran sebagai hal yang final akan menimbulkan stagnasi dan otoritarianisme penafsiran, serta kultus pemikiran. Diktum yang berbunyi *Al-Qur'an shâlih likulli zamân wa makân* menuntut kita untuk senantiasa menafsirkan Al-Qur'an secara terus-menerus seiring dengan perkembangan peradaban dan ilmu pengetahuan. Kita harus

---

[34] Fazlur Rahman, "Interpreting The Qur'an", hlm. 45-48.

[35] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, hlm. 44 dan 194. Lihat pula Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadidah*, hlm. 22-23.

menyadari bahwa dalam memahami Al-Qur'an terjadi proses penjarakan (*distanciation*) antara kita dengan Allah sebagai pengarang. Kita tidak dapat menanyakan secara langsung kepada Allah mengenai maksud yang sebenarnya dari firman-Nya. Oleh karena itu, kita tidak dapat mengatakan secara pasti bahwa "maksud Allah dalam ayat ini adalah begini, bukan begitu". Konsekuensinya, proses pencarian makna harus terus-menerus dilakukan sebab kita bukan penentu kebenaran, melainkan sekadar sebagai pencari kebenaran.

Hal tersebut juga menuntut adanya budaya kritisisme terhadap produk-produk penafsiran yang sudah tidak relevan lagi dengan perubahan dan perkembangan zaman. Kenyataan menunjukkan bahwa realitas selalu berubah dan akan terus berubah. Oleh karena itu, adalah sangat naif jika keadaan zaman selalu berubah dan berkembang, namun cara berpikir dan cara memahami Al-Qur'an tidak berubah. Untuk itu, kita dituntut untuk senantiasa mencari alternasi-alternasi baru bagi penafsiran Al-Qur'an yang mampu membawa perubahan ke arah yang lebih baik dengan tanpa mengenal titik henti.

Namun demikian, penulis tetap berpegang pada prinsip dasar bahwa terhadap masalah-masalah yang bersifat *ats-tsawâbit,* yakni masalah-masalah yang terkait dengan persoalan ibadah mahdhah (*'ubûdiyyah mahdhah*), seperti tentang tata cara shalat, puasa, dan haji, tidak perlu ada perubahan ataupun ijtihad baru. Sebab, ijtihad baru dalam hal ini justru bisa dianggap sebagai bid'ah yang dilarang dalam agama. Inilah dimensi sakralitas agama yang memang harus dipahami sebagai doktrin.

Metodologi dan Prinsip-Prinsip Penafsiran

Berbicara metodologi penafsiran berarti berbicara tentang konsep-konsep teoretis mengenai proses dan prosedur yang digunakan oleh *mufassir* dalam melakukan aktivitas penafsiran. Ia

juga merupakan bagian dari epistemologi yang mengkaji tentang langkah-langkah yang harus ditempuh supaya pengetahuan yang diperoleh memenuhi ciri-ciri ilmiah. Selain itu, metodologi juga dapat dipandang sebagai bagian dari logika yang mengkaji kaidah penalaran yang tepat, di samping juga mengkaji tentang asumsi yang melatarbelakangi munculnya sebuah metode.[36] Dengan kata lain, berbicara metodologi berarti berbicara tentang prinsip-prinsip, metode, pendekatan, proses serta prosedur bagaimana penafsiran Al-Qur'an itu dilakukan.

Al-Qur'an sendiri sebagai kitab petunjuk diturunkan untuk menyapa semua elemen manusia. Karena itu, Al-Qur'an harus digali dan dipikirkan kandungan maknanya secara terus-menerus. Untuk menangkap petunjuk Al-Qur'an secara tepat diperlukan prinsip-prinsip penafsiran. Hal ini ditegaskan oleh Rahman, bahwa pemahaman yang benar dan utuh atas Al-Qur'an sebagai sumber ajaran moral yang sempurna harus dikerjakan melalui suatu metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan. Tanpa metodologi yang tepat dan akurat maka pemahaman terhadap Al-Qur'an boleh jadi justru menyesatkan (*misleading*), terlebih jika Al-Qur'an dipahami secara parsial akibat pendekatan yang digunakan bersifat atomistik.[38]

Oleh karena itu, metodologi penafsiran harus mengacu pada prinsip-prinsip penafsiran, yakni hal-hal yang menjadi dasar bagi *mufassir* dalam menafsirkan Al-Qur'an. Meskipun dikatakan sebagai prinsip dasar, masing-masing *mufassir* ternyata berbeda-beda dalam merumuskannya. Hal ini disebabkan adanya perbedaan asumsi dasar, perspektif, dan latar belakang keilmuan masing-masing *mufassir*. Oleh karena itu, wajar jika kemudian muncul ber-

[36] Lihat Rizal Mustansir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 107.

[38] Ahmad Syafi'i Ma'arif dalam Kata Pengantar untuk buku Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual Fazlur Rahman,* (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. v.

bagai corak dan ragam produk penafsiran. Terkait dengan prinsip-prinsip penafsiran ini, ada persamaan dan juga perbedaan antara prinsip penafsiran yang digunakan oleh Fazlur Rahman dan yang digunakan oleh Muhammad Syahrûr.

Persamaan Prinsip Penafsiran

Prinsip Diferensiasi

Prinsip diferensiasi yang dimaksud dalam konteks metodologi tafsir Fazlur Rahman adalah prinsip pentingnya membedakan antara nilai ideal moral dan legal formal. Sedangkan dalam konteks metodologi tafsir Muhammad Syahrûr, yang dimaksud prinsip diferensiasi adalah prinsip membedakan antara *Kitâb ar-Risâlah* dan *Kitâb an-Nubuwwah*.

Di dalam proses penafsiran Al-Qur'an, salah satu problem utamanya adalah menyangkut pemberian makna dan produksi makna; apakah makna itu sebatas apa yang tertulis pada bunyi teks (baca: makna literal), ataukah juga terdapat pada apa yang ada di balik teks (baca: makna kontekstual). Sebagian *mufassir* cenderung menganut paham literalis, sementara sebagian yang lain menganut paham kontekstualis.

Dalam hal ini Rahman dapat dikategorikan sebagai *mufassir* kontekstualis. Ia berangkat dari asumsi bahwa Al-Qur'an adalah bentuk respons Tuhan atas problem yang dihadapi masyarakat Arab abad VII M. Akan tetapi, secara fungsional, Al-Qur'an tidak hanya diperuntukkan bagi masyarakat Arab abad VII M., tetapi ia juga diperuntukkan bagi masyarakat sekarang yang menghadapi problem dan tantangan yang sama sekali berbeda dengan yang dihadapi masyarakat Arab saat itu. Oleh karena itu, menurut Rahman, diperlukan diferensiasi secara tegas antara nilai-nilai ideal moral dan legal formal sehingga tampak mana yang merupakan nilai-

nilai eternal-universal dan mana yang termasuk nilai-nilai yang bersifat temporal-partikular.

Bagi Rahman, Al-Qur'an harus dipandang sebagai suatu ajaran etika dengan basis teologi, bukan suatu kitab hukum atau perundang-undangan. Sebab, jika kita mau mengkaji Al-Qur'an secara cermat maka kita akan dapat menemukan bahwa ia adalah kitab yang sangat menekankan pada semangat moralnya. Al-Qur'an cenderung mengkonkretkan hal-hal yang bersifat etis, membungkus hal-hal umum dalam paradigma yang bersifat khusus, dan menerjemahkan hal-hal yang etis tersebut ke dalam bentuk-bentuk perintah-perintah legal. Hal ini memberikan isyarat bahwa Al-Qur'an tidak hanya berupa proposisi-proposisi etis yang dapat digeneralisasikan, tetapi juga mendesak untuk diterjemahkan ke dalam paradigma-paradigma aktual.[39]

Ketiadaan formulasi secara sistematis atas etika Al-Qur'an dan keteguhan para *fuqaha* dalam berpegang pada pemahaman *leterlijk* atas bunyi ayat telah mengakibatkan hukum-hukum yang diproduksi sering kali bertentangan dengan semangat moral dari ayat tersebut. Sebagai contoh adalah penafsiran terhadap QS. al-Ahzab [33]: 28-29:

> Hai nabi, katakanlah kepada istri-istrimu: "Jika kamu sekalian menghendaki kehidupan dunia dan perhiasannya maka marilah supaya kuberikan kepadamu mut'ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik. Dan jika kamu menghendaki (keridhaan) Allah dan rasul-Nya serta (kesenangan) di negeri akhirat maka sesungguhnya Allah menyediakan bagi siapa saja yang berbuat baik di antara kamu pahala yang besar.

Ayat-ayat tersebut sering kali dipahami oleh para *fuqaha* sebagai prosedur yang sah bahwa laki-laki bisa setiap saat memberi

[39] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition,* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 154.

pilihan kepada istrinya untuk tetap hidup bersamanya atau bercerai darinya. Padahal ayat-ayat tersebut mengandung pengertian etis bahwa istri-istri nabi seharusnya tidak menuntut harta benda duniawi.

Jika seorang *mufassir* telah mampu membedakan antara ketetapan legal Al-Qur'an dan sasaran serta tujuan-tujuannya maka ketetapan-ketetapan legal itu hendaknya diabdikan pada ideal moralnya. Di sini, seorang *mufassir* memang akan berhadapan dengan bahaya subjektivitas. Namun demikian, hal ini menurut Rahman dapat direduksi dengan menggunakan Al-Qur'an itu sendiri. Sayangnya, hal ini sering diabaikan oleh *mufassir*, baik dari kalangan muslim maupun nonmuslim, padahal biasanya Al-Qur'an memberikan alasan-alasan bagi pernyataan-pernyataan legal spesifiknya. Sebagai contoh adalah ayat yang berbicara tentang kesaksian kaum perempuan, di mana kesaksian dua orang perempuan sebanding dengan satu laki-laki. Terkait dengan hal ini, Al-Qur'an dengan jelas menyatakan: *Agar perempuan yang satunya dapat mengingatkan perempuan lainnya, jika ia lupa* (QS. al-Baqarah [2]: 282). Ayat ini mememberikan komentar yang jelas tentang latar belakang sosiologis Arab pada masa nabi dan sekaligus memberikan isyarat bahwa kesaksian yang benar harus dikemukakan sejauh mungkin. Apakah imperatif ini begitu sulit untuk diterapkan sehingga kaum muslim merasa kesulitan untuk menerapkan hal tersebut?[40]

[40] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism, Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal Midle Eastern Studies*, vol. 1, (1970), hlm. 329.

Pemikiran Rahman ini sejalan dengan pandangan Nashr Hâmid Abu Zaid yang menganggap bahwa ayat tersebut lebih merupakan ayat yang bersifat sosiologis, ketimbang pernyataan normatif. Oleh karena itu, yang dimaksud dari ayat tersebut menurutnya bukanlah berarti nilai perempuan itu separo dari nilai laki-laki, tetapi lebih pada profesionalisme dalam persaksian. Sebab, dahulu perempuan belum banyak terlibat dalam masalah publik. Di zaman sekarang, jika perempuan memang sudah memiliki kecakapan profesional sebagai saksi dalam masalah yang memang sudah menjadi profesinya maka tidak ada alasan untuk membedakan antara kesaksian perempuan dan kesaksian laki-laki. Lihat Nashr Hâmid, *Dawâ'ir al-Khawf,* (Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfî, 1999), hlm. 235.

Demikian pula ketika Rahman menafsirkan ayat tentang poligami (QS. an-Nisâ'[4]: 3). Ayat tersebut jika dipahami secara parsial dan sepotong-sepotong maka orang akan menyimpulkan bahwa poligami itu dianjurkan. Akan tetapi, jika dipahami secara holistik dan komprehensif dengan memperhatikan konteks situasi dan kondisi masyarakat Arab ketika itu maka ideal moral yang dituju dari ayat poligami adalah pentingnya bersikap adil terhadap anak-anak yatim yang menjadi tanggung jawabnya dan juga kepada para istri, dan bahwa prinsip dasar dalam pernikahan adalah monogami. Sayangnya, masalah tuntunan akan keadilan ini tidak dijadikan klausal pokok dalam menetapkan sistem perkawinan dalam Islam. Anehnya, dalam interpretasi tradisionalis, klausal izin untuk berpoligami memiliki kekuatan legal, sementara tuntutan akan keadilan justru hanya diserahkan kepada kesadaran sang suami.[41]

Menurut Fazlur Rahman, adanya izin poligami dengan sanksi-sanksi yang dikenakan atasnya merupakan wujud dari suatu cita-cita moral ke arah penghapuskan praktik poligami. Dengan demikian, poligami secara berangsur-angsur harus dihindari kecuali dalam kondisi darurat. Jika Al-Qur'an seolah menerima poligami secara legal maka hal itu karena Al-Qur'an menerapkan konsep gradusai (*at-tadarruj*) dalam penetapan hukum. Sebab, pada saat itu dianggap mustahil untuk menghapuskan praktik poligami secara seketika.[42]

Hal yang sama juga terjadi pada kasus ayat-ayat perbudakan, di mana sebenarnya yang menjadi ideal moral dari ayat-ayat tersebut adalah emansipasi budak. Sebab, Al-Qur'an tidak mungkin melanggengkan sistem perbudakan, sebaliknya, ia justru menginginkan dihapuskannya sistem perbudakan. Meskipun secara legal

[41] Fazlur Rahman, *Major Themes*, hlm. 47.

[42] *Ibid.*, hlm. 48. Lihat pula Mahmûd Muhammad Thâha, *Ar-Risâlah ats-Tsâniyah* (T.tp.: t.p., t.t.), hlm. 127-129.

formal terdapat ayat-ayat yang seolah mendukung atau menerima pranata tersebut namun hal itu hanya karena pada saat itu sangat mustahil menghapuskan sistem perbudakan secara seketika.[43]

Dengan demikian, upaya membedakan secara tegas antara ideal moral dengan legal formal harus menjadi perhatian yang serius bagi seorang *mufassir* agar tidak terjebak pada pemahaman tekstual Al-Qur'an yang terkadang justru mengabaikan nilai-nilai moral. Hal itu bisa dilakukan dengan cara mencermati konteks internal ayat Al-Qur'an maupun konteks eksternalnya, yaitu kondisi sosio-historis masyarakat Arab pada waktu suatu ayat itu diturunkan. Dalam hal ini, metode tafsir tematik juga dapat dioptimalkan untuk membantu mengatasi masalah tersebut.

Lebih lanjut, Fazlur Rahman mengatakan bahwa sasaran-sasaran Al-Qur'an harus dipahami dan ditetapkan dengan cara memberikan perhatian sepenuhnya terhadap latar belakang sosiologisnya, yaitu lingkungan di mana Nabi Muhammad bergerak dan bekerja. Hal ini akan bisa memupus penafsiran-penafsiran Al-Qur'an yang bersifat subjektif. Jika orang seperti Ghulam Ahmad Parvez bisa saja melahirkan doktrin teologis yang dirumuskan secara sistematis dan berciri komunis dari hasil kajiannya atas Al-Qur'an maka dengan menggunakan pendekatan sosio-historis hal itu akan dapat dibongkar kekeliruan-kekeliruannya.[44]

Di sisi lain, Fazlur Rahman tetap menyadari bahwa seluruh penafsiran dan pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an bersifat

---

[43] Lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah,* (Yogyakarta: *LKiS*, 2001), hlm. 329-336.

[44] Cara yang dilakukan oleh Rahman ini agaknya mirip dengan apa yang ditawarkan oleh Abû Zaid dengan metode *al-Qira'ah as-Siyâqiyyah* (metode pembacaan kontekstual), di mana seorang *mufassir* harus memperhatikan konteks sosio-historis turunnya ayat sehingga ia mampu menemukan dan membedakan mana yang merupakan *ma'nâ* (makna) dan mana yang merupakan *maghzâ* (signifikansi). Lihat Nashr Hâmid Abu Zaid, *Dawâ'ir al-Khawf*, hlm. 203.

"subjektif" dan hal ini tidak mungkin dihilangkan. Sebab, suatu pendapat, termasuk penafsiran Al-Qur'an, pasti memiliki sudut pandang sendiri-sendiri. Hal ini, menurut Rahman, sebenarnya tidak masalah sepanjang sudut pandang itu tidak mendistorsi objek pandangan dan juga terbuka bagi visi orang lain yang memandangnya. Bahkan perbedaan pandangan yang dihasilkan dari proses penafsiran adalah sehat selama pendapat-pendapat tersebut masuk akal (rasional).[45]

Dari pemaparan mengenai pentingnya membedakan antara ketentuan legal spesifik dan ideal moral, penulis berkesimpulan bahwa Rahman menginginkan penafsiran Al-Qur'an bersifat kontekstual dan berbasis pada nilai-nilai ideal moral yang lebih substansial dan universal.

Hanya saja, yang menjadi persoalan adalah apa tolok ukur dan cara yang bisa digunakan untuk menentukan ideal moral dari suatu ayat? Dalam hal ini, Rahman sayangnya tidak mengelaborasi secara tegas. Namun demikian, secara implisit dia menjelaskan bahwa ideal moral tidak lain adalah prinsip-prinsip moral universal Al-Qur'an, seperti prinsip keadilan, egalitarianisme, kesetaraan, dan kebebasan, yang kesemuanya itu mendasari tujuan Al-Qur'an untuk menciptakan tata sosio-politik yang adil dan egaliter.

Hal lain yang juga tidak dielaborasi secara jelas oleh Rahman adalah menyangkut bagaimana menarik sebuah kesimpulan dari ayat-ayat yang tidak memiliki *asbâb an-nuzûl* dan bagaimana pula mamastikan situasi sosial dari sejarah yang hendak diakses untuk menafsirkan Al-Qur'an. Solusi atas hal itu menurut hemat penulis adalah dengan menganalisis komposisi dan struktur teks secara cermat. Oleh karena itu, teks harus dipandang sebagai sesuatu yang otonom di mana seorang *mufassir* dituntut bersikap kreatif dan tidak perlu disibukkan lagi dengan persoalan bagimana mendeteksi

---

[45] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism, Its Scope, Method and Alternatives", hlm. 329-330.

konteks historis ayat tersebut. Dalam hal ini, penggunaan teori *munâsabah* dalam *Ulûm Al-Qur'ân* dan prinsip *maqâshid asy-syarî'ah* dalam ushul fiqh yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu dapat dimaksimalkan untuk menemukan prinsip-prinsip moral universal tersebut.

Terlepas dari kekurangan dan kelebihan yang ada, metodologi penafsiran yang ditawarkan Rahman telah memberikan alternatif baru bagi pengembangan penafsiran Al-Qur'an, terutama untuk memberikan solusi terhadap kecenderungan penafsiran Al-Qur'an yang subjektif, parsial, dan tekstualis-literalis yang menjadikan penafsiran menjadi kering dari nilai-nilai etis.

Sementara itu, Muhammad Syahrûr memandang salah satu problem terbesar dalam penafsiran Al-Qur'an adalah problem aplikasi metodologi penafsiran. Untuk itu, menurutnya diperlukan diferensiasi tegas mana yang merupakan *Kitâb ar-Risâlah* dan mana yang merupakan *Kitâb an-Nubuwwah* sehingga aplikasi metode pembacaan kontemporer memperoleh akurasi secara ilmiah. Oleh karena itu, sebelum berbicara panjang lebar tentang metode pembacaan kontemporer, Syahrur terlebih dahulu melakukan "dekonstruksi" terhadap istilah-istilah kunci dalam Al-Qur'an, seperti *al-kitâb, al-qur'an, adz-dzikr,* dan *al-furqân*. Selama ini, istilah-istilah tersebut cenderung disamakan begitu saja, padahal menurut Syahrûr, secara semantik, istilah-istilah tersebut berbeda antara yang satu dengan yang lainnya. Oleh karena itu, Syahrûr berpandangan bahwa membedakan secara tegas antara *Kitâb ar-Risâlah* dan *Kitâb an-Nubuwwah* merupakan sesuatu yang penting. Pandangan Syahrur ini merupakan implikasi dari pembedaan antara istilah *al-kitâb* dan *al-qur'ân*.[46] Pembedaan Syahrûr atas berbagai istilah dalam

[46] Kata *al-qur'ân* dalam konteks ini sengaja ditulis dengan huruf q kecil dan memakai transliterasi sebab memiliki pengertian khusus. Ini untuk membedakan dengan istilah "Al-Qur'an" dengan huruf Q besar (tanpa transliterasi) yang biasa dipahami secara umum, yaitu sekumpulan ayat dari surat al-Fâtihah sampai surat an-Nâs.

Al-Qur'an ini didasarkan pada prinsip tidak adanya sinonimitas dalam Al-Qur'an sehingga setiap ada perbedaan istilah atau kata pasti juga terdapat aksentuasi makna yang berbeda.

Perbedaan antara istilah *al-kitâb* dan *al-qur'ân* dapat dilihat dari penjelasan Syahrûr sebagai berikut: *al-kitâb* adalah bentuk *isim masdar* dari kata kerja *kataba,* yang berarti menggabungkan atau mengumpulkan sesuatu dengan sesuatu yang lain untuk memperoleh sebuah konsep atau tema tertentu sehingga pengertiannya komprehensif dan bermanfaat. Ketika kata *al-kitâb* ditulis menggunakan *al*, berarti ia merujuk pada pengertian sekumpulan tema-tema yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad berupa teks (*nash*) dan kandungannya (*al-muhtawâ*), yang kesemuanya terkumpul dalam *mushhaf,* mulai dari surat al-Fâtihah sampai surat an-Nâs. Lihat misalnya firman Allah: *dzâlika al-kitâb lâ rayba fih* (QS. al-Baqarah [2]: 2).[47]

Akan tetapi, jika kata *kitâb* ditulis tanpa menggunakan *al,* seperti dalam ayat *kitâban mutasyâbihan* (QS. az-Zumar [39]: 23), maka ia hanya mencakup satu tema, yakni sekumpulan ayat-ayat *mutasyâbih*, bukan seluruh ayat Al-Qur'an. Demikian pula dalam ayat yang berbunyi *kitâban mu'ajjalan* (QS. Ali Imrân [3]: 145), maka yang dimaksud adalah tema yang hanya berkaitan dengan kematian.[48]

Sedangkan istilah *al-qur'ân* menurut Syahrûr hanya merujuk pada pengertian sebagian dari isi *al-Kitâb,* berupa ayat-ayat *mutasyâbihât,* yaitu ayat-ayat yang berisi tentang hakikat kebenaran objektif di luar kesadaran manusia.[49] Dengan demikian, *al-qur'ân*

---

[47] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân ...*, hlm. 51-54.

[48] *Ibid.,* hlm. 53.

[49] *Ibid.,* hlm. 57. Lihat pula Mâhir Munajjid, *Isykâliyyah Manhajiyyah fî Al-Kitâb wa Al- Qur'ân; Dirâsah Naqdiyyah,* (T.tp.: Alam al-Fikr, t.t.), hlm. 142.

itu tidak sama dengan *al-Kitâb*. Hal ini didasarkan pada salah satu ayat yang menyatakan *tilka âyât al-kitâb wa qur'ânin mubînin* (QS. al-Hijr [15]: 1). Kata *qur'ân* yang di-*'athaf*-kan pada kata *al-Kitâb* memberikan isyarat bahwa antara *al-Kitâb* dan *al-qur'ân* adalah berbeda.

Sebagaimana dalam teori linguistik Arab, jika terdapat *waw 'athaf* dalam suatu kalimat maka ia memiliki dua fungsi. *Pertama,* fungsi *li at-taghâyur* (membedakan *ma'thûf* dan *ma'thûf 'alaih*). Jika dikatakan, misalnya: *jâ'a Muhammad wa 'Alî* (Muhammad dan Ali telah datang). Kalimat tersebut mengandung pengertian bahwa Muhammad itu berbeda dengan Ali, Muhammad bukanlah Ali, dan demikian pula sebaliknya, Ali bukanlah Muhammad.[50] *Kedua*, fungsi *'athf al-khâsh 'ala al-'âmm* (meng-*'athaf*-kan yang khusus pada yang umum). Artinya, yang disebut secara khusus itu memiliki nilai penting dan ia merupakan bagian dari yang umum. Seperti dalam firman Allah, *tanazzal al-malâ'ikah wa ar-rûh* (para malaikat dan *ar-rûh* turun). Dengan demikian, a*r-rûh* (baca: Jibril) dalam kalimat tersebut merupakan bagian dari kelompok malaikat.

Dengan analisis linguistik tersebut, Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa *al-qur'ân* itu berbeda dari *al-Kitâb*. Istilah *al-Kitâb* adalah keseluruhan tema-tema yang terkandung dalam mushaf Al-Qur'an, mulai dari surat al-Fâtihah hingga surat an-Nâs dan ia lebih luas cakupannya daripada *al-qur'ân*.

Pembedaan antara *al-Kitab* dan *al-qur'an* dimaksudkan oleh Syahrûr untuk membedakan metode yang harus digunakan dalam menafsirkan *Tanzîl al-Hakîm* (Al-Qur'an). Jika untuk memahami *al-Kitâb* yang di dalamnya terdapat ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum sebagai *kitâb ar-risâlah*) harus menggunakan metode ijtihad sesuai dengan konteks dan perkembangan zaman, maka tidak

---

[50] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân ...,* hlm. 57.

demikian halnya ketika kita hendak memahami ayat-ayat *al-qur'ân* (ayat-ayat *mutasyâbihât* sebagai *kitâb an-nubuwwah*) yang harus didekati dan dipahami dengan menggunakan metode takwil dan pemahamannya bisa tunduk pada perkembangan ilmu pengetahuan yang relatif (nisbi).[51]

Kedua metode tersebut (ijtihad dan takwil) masuk dalam kerangka pembacaan kontemporer (*qirâ'ah mu'âshirah*). Syahrûr menolak jika karya monumentalnya, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân* disebut sebagai kitab tafsir atau fiqh karena istilah *qira'ah mu'âshirah* (pembacaan kontemporer) merujuk pada pengertian adanya usaha yang sungguh-sungguh untuk melakukan reinterpretasi terhadap penafsiran-penafsiran lama dengan cara menepikan sikap taklid dan fanatisme madzhab apa pun sehingga benar-benar merupakan kajian ilmiah yang objektif.[52] Bahkan Syahrûr ingin melakukan semacam "dekonstruksi" (*tafkîk*) atau *ta'shîl al-ushûl* terhadap beberapa penafsiran Al-Qur'an yang selama ini telah dianut oleh mayoritas umat Islam.[53] Oleh karena itu, Andreas Christmann mengatakan bahwa istilah yang paling tepat untuk menggambarkan pemikiran dan metodologi Syahrûr adalah *defamiliarization,*[54] yakni suatu pembacaan yang memang tidak biasa atau tidak umum, yang bertujuan untuk melawan pembiasaan atau cara baca konvensional.

Setelah membedakan istilah *Al-Kitâb* dan *al-qur'ân,* Syahrûr lantas membagi kandungan *Al-Kitâb* atau *Tanzîl al-Hakîm* menjadi dua hal pokok, yaitu *Kitâb ar-Risâlah* dan *Kitâb an-Nubuwwah*. Syahrûr juga membedakan istilah nabi dan rasul dari sisi fungsinya.

---

[51] *Ibid.*, hlm. 37.

[52] *Ibid.,* hlm. 45.

[53] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah ...*, hlm. 117.

[54] Andreas Christmann, "The Form is Permanent, but the Content Moves; The Qur'anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour's al-Kitâb wa 'l Qur'ân", dalam Taji Farouki (*ed.*) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 2004), hlm.263.

Muhammad sebagai nabi berfungsi menyampaikan *Kitâb an-Nubuwwah* (baca: *al-qur'ân*) tanpa komentar lebih lanjut, sebagai amanah Yuhan kepada umat manusia. Kalaupun beliau menakwilkan *al-qur'an* maka takwilnya bersifat *marhali* (temporal) sebab takwil yang sempurna dan mutlak hanya milik Allah. Sedangkan Muhammad sebagai rasul berfungsi menafsirkan *Kitâb ar-Risâlah* sesuai dengan konteks sosio-historis yang dihadapinya ketika itu.

Kitâb ar-Risâlah berisi kaidah-kaidah bertindak bagi umat manusia, baik berupa *sya'â'ir* (ibadah murni), mu'amalah, maupun akhlak yang tercakup dalam ayat-ayat *muhkamât* atau yang juga biasa disebut *umm al-kitâb*. Di sini, posisi Muhammad adalah sebagai rasul. Sedangkan *Kitâb an-Nubuwwah* berisi sekumpulan pengetahuan tentang alam, sejarah, kisah-kisah, dan ayat-ayat yang berusaha menjelaskan hakikat wujud objektif (*haqîqah al-wujûd al-mawdhû'î*). *Kitâb an-Nubuwwah* termasuk kategori ayat-ayat *mutasyâbihât* (*al-qur'ân, sab' al-matsânî,* dan *tafshîl al-kitâb*), di mana Muhammad berposisi sebagai nabi.

Dalam *Kitâb an-Nubuwwah* ini tidak terdapat perintah ataupun larangan karena kesemuanya berisi tentang berita. Ayat-ayat *al-qur'ân* (*Kitâb an-Nubuwwah*) berisi hukum-hukum alam dan pengetahuan objektif yang berada di luar kesadaran manusia. Ayat-ayat tersebut turun tanpa *sabab an-nuzûl*. Ayat-ayat ini berfungsi menjelaskan tentang hakikat wujud objektif dan membedakan antara yang hak dan yang batil.[55] Wujud objektif yang dimaksud di sini adalah sesuatu yang benar-benar wujud secara objektif, baik kita mengetahuinya ataupun tidak, baik kita mengimani ataupun mengingkarinya. Sebagai contoh adalah informasi tentang kematian, hari kiamat, hari kebangkitan, surga, dan neraka. Semua itu merupakan wujud objektif dan benar-benar ada (*haq*). Kematian dan

[55] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 54-56.

hari kebangkitan adalah sesuatu yang hak dan pasti terjadi, baik kita mempercayainya ataupun tidak. Oleh karena itu, ungkapan yang digunakan adalah *al-mawtu haq wa al-ba'tsu haq* (kematian itu benar adanya dan kebangkitan juga benar), dan bukan ungkapan *al-mawtu halâl wa al-ba'ts halâl* (kematian itu halal dan kebangkitan adalah juga halal).[56]

Jika *Kitâb ar-Risâlah* berisi kaidah-kaidah bertindak bagi umat manusia maka *Kitâb ar-Risâlah* berisi tentang *tasyrî'* (perundang-undangan), yakni kaidah-kaidah bertindak bagi umat manusia yang meliputi tiga hal pokok: (1) *asy-sya'â'ir* (syi'ar-syi'ar agama), seperti shalat, zakat, puasa, dan haji; (2) *al-akhlâq* (moral atau etik); dan (3) ayat-ayat *tasyrî wa al-ahkâm* yang di dalamnya berisi masalah *hudûd* (batas-batas hukum). Ayat-ayat yang terdapat dalam *Kitâb ar-Risâlah* berfungsi membedakan antara yang halal dan yang haram. Menurut Syahrûr, *tasyrî'* tersebut bisa berubah sesuai dengan tuntutan perubahan situasi dan kondisi serta zaman dan tempat.[57]

Dalam pandangan Syahrûr, *Kitâb ar-Risâlah* bersifat subjektif, dalam arti tidak ada wujud di luar kesadaran manusia. Sebagai contoh adalah wasiat Allah kepada umat manusia supaya berbakti kepada kedua orang tua. Dalam hal ini, seseorang mungkin saja mau berbakti kepada kedua orang tuanya, namun mungkin juga dia tidak mau berbakti kepada kedua orang tuanya. Demikian pula tentang perintah shalat. Dalam hal ini, manusia boleh jadi melaksanakan shalat, namun bisa juga dia tidak melaksanakannya. Oleh karena itu, ungkapan yang digunakan dalam *Kitab ar-Risâlah* (*umm al-kitâb*) tidak menggunakan istilah *al-haq* sebab ia berisi kaidah perilaku manusia. Ia bukanlah wujud objektif sebab manusia dalam hal ini diberi hak untuk memilih. Dengan lain ungkapan, *Kitâb ar-*

[56] *Ibid.*, hlm. 103.

[57] *Ibid.*, hlm. 55. Lihat pula Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah*, hlm. 133-143.

Risâlah adalah sasaran bagi diterapkannya tugas-tugas syari'at, di mana manusia diberi hak untuk memilih, apakah akan mengerjakan perintah syari'at tersebut atau tidak.[58]

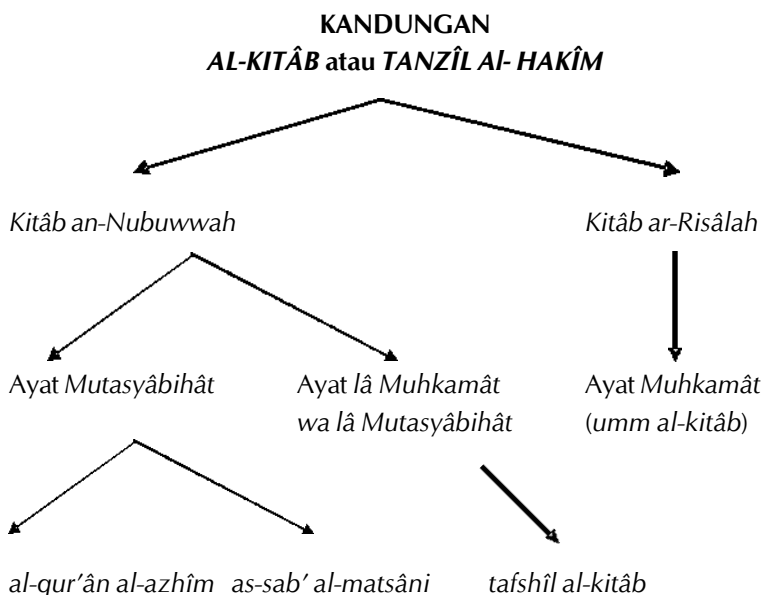
Muhammad sebagai rasul diberi otoritas oleh Allah untuk melakukan ijtihad terhadap isi *Kitâb ar-Risâlah* dalam menerapkan hukum-hukum sesuai dengan konteks sosio-historisnya. Ini mengandung arti bahwa ijtihad rasul juga tidak terlepas dari konteks ruang dan waktu sehingga ia tentunya bukanlah sesuatu yang final dan tidak bisa diubah. Bagi Syahrûr, selain faktor ruang dan waktu, perubahan *tasyrî'* juga dapat disebabkan oleh perubahan sistem pengetahuan (baca: epistemologi). Jika selama ini ada adagium yang berbunyi: *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur az-azmân wa al-amkân* (perubahan hukum bisa disebabkan oleh perubahan waktu dan tempat), maka Syahrûr menyatakan: *anna al-ahkâm tataghayyar bi taghayyur nuzhûm al-ma'rifî* (sesungguhnya hukum bisa berubah karena perubahan sistem pengetahuan).[59] Jika adagium ini ditarik ke wilayah intepretasi teks-teks Al-Qur'an maka perbedaan penafsiran juga sangat tergantung pada basis epistemologinya. Oleh karena itu, salah dan benar dalam penafsiran sebenarnya juga sangat tergantung pada sistem pengetahuan dan epistemologi yang dipakai untuk menilainya.

Jika diperhatikan lebih cermat, kerangka analisis yang berupa diferensiasi antara *al-Kitâb* dan *al-qur'ân* sesungguhnya memiliki implikasi yang sangat besar, terutama terkait dengan cara "membaca" *Tanzîl al-Hakîm*. *Al-Kitâb* yang berupa *Kitâb ar-Risâlah* (*muhkamât*) dibaca dengan metode ijtihad, sedangkan *al-qur'ân* yang berupa *Kitâb an-Nubuwwah* (*mutasyabihât*) dibaca dengan metode takwil. Bagi Syahrûr, pembedaan cara membaca ini merupakan

[58] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, hlm. 105.

[59] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah*, hlm. 116.

sesuatu yang mesti dilakukan dan tidak bisa ditawar-tawar lagi, meskipun diferensiasi ini sebenarnya juga menyisakan problem, seperti bagaimana cara membaca ayat-ayat *tafshîl al-kitâb* yang dinilai bukan *muhkamât* dan bukan pula *mutasyâbihât*?; Dalam hal ini, Syahrûr sayangnya tidak memberikan penjelasan detil. Dengan demikian, ini merupakan salah satu anomali yang ada dalam dikotomi antara *Kitâb ar-Risâlah* dan *Kitâb ar-Nubuwwah*.

Berikut ini adalah skema tentang kandungan *al-Kitâb* menurut Muhammad Syahrûr.

Keterangan

1. Ayat-ayat *mutasyâbihâ*t (terdiri dari *al-qur'ân* dan *as-sab' al-matsânî*) adalah ayat-ayat yang berisi informasi tentang ilmu pengetahuan dan kebenaran (hakikat) di luar kesadaran manusia yang kemudian membentuk *nubuwwah*. Ayat-ayat ini berfungsi membedakan antara yang hak dan yang bathil.

2. Ayat *lâ muhkamât wa lâ mutasyabihât* (*tafshîl al-kitâb*) adalah ayat yang memberikan informasi bahwa dalam *al-Kitab* terdapat ayat-ayat *muhkamât* dan ayat-ayat *mutasyâbihât*. Contoh dari ayat yang masuk kategori ini QS. Ali Imran [3]: 7.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

3. Ayat *muhkamât* adalah ayat-ayat yang bersisi ketentuan-ketentuan hukum yang kemudian membentuk *risalah*.
4. *As-Sab‘ al-Matsânî* adalah tujuh ayat pembuka bagi surat-surat tertentu, yakni: 1) الم ١ , (2) المص, (3) كهيعص , (4) يس , (5) طه, (6) طسم, (7) حم.

Diferensiasi antara *Kitâb an-Nubuwwah* dan *Kitab ar-Risâlah* dapat dilihat secara lebih kelas dalam skema berikut ini.

PERBEDAAN ANTARA KITÂB *AN-NUBUWWAH* DAN KITÂB *AR-RISÂLAH*[60]

Perbedaan	*Kitâb an-Nubuwwah*	*Kitâb ar-Risâlah*
Isi	Informasi tentang sekumpulan pengetahuan, baik ilmu alam maupun ilmu sejarah, seperti ayat-ayat tentang kisah orang terdahulu, hari kiamat, isyarat-isyarat tentang teori ilmu pengetahuan. *Kitâb al-Nubuwah* dapat diidentikan dengan pengetahuan (*'ulûm*). Di dalamnya tidak ada perintah dan larangan, yang ada hanya *anbâ* (berita atau informasi).	Aturan berbagai perilaku manusia dan terkait dengan masalah halal - haram, seperti masalah *asy-sya'â'ir*, akhlak, dan ayat-ayat *tasyrî* (hukum). *Kitâb Risâlah* dapat diidentikkan dengan hukum-hukum (*ahkâm*). Di dalamnya terdapat perintah dan larangan.
Sifat Kebenaran	Objektif (*al-maudhû'iy*).	Subjektif (*adz-dzâtiy*).
Fungsi	Membedakan antara yang hak dengan yang bathil dan berfungsi sebagai *hudan li al-nâs* (petunjuk bagi manusia, baik yang beriman maupun yang tidak beriman).	Membedakan antara yang halal dengan yang haram dan berfungsi sebagai *hudan li al-muttaqîn* (petunjuk bagi orang-orang yang beriman dan bertaqwa).
Sistem Pewahyuan	Disampaikan melalui Malaikat Jibril dari *Lawh al-Mahfûdz* berupa pengubahan bentuk ke dalam bahasa Arab. Ayat-ayatnya turun tanpa *sabab an-nuzûl*.	Lansung dari Allah dikirimkan ke dalam hati Muhammad, tanpa perantara. Biasanya ia turun dengan diiringi situasi atau konteks khusus (*sabab an-nuzûl*).
Metode Penafsiran	Takwil, yaitu mengharmoniskan sifat absolut ayat-ayat *al-qur'ân* dengan pemahaman relatif para pembacanya.	Ijtihad (selain ayat-ayat *asy-sya'â'ir*) dengan menggunakan teori *hudûd* sesuai dengan tuntutan problem dan kondisi zaman.
Posisi Muhammad	Sebagai nabi.	Sebagai rasul.

Prinsip Holistik dan Menolak Atomisasi

Para ulama tedahulu telah merumuskan syarat-syarat etis dan akademis agar seorang *mufassir* terhindar dari penyimpangan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Syarat-syarat etis tersebut adalah (1)

[60] Skema tersebut adalah hasil pembacaan penulis dari beberapa buku Syahrûr.

seorang *mufassir* harus memiliki keyakinan yang benar terhadap Al-Qur'an; (2) tidak meragukan kebenaran Al-Qur'an sebagai kitab suci yang berasal dari Allah; dan (3) tidak boleh memaksakan prakonsepsi-prakonsepsi yang dilandasi oleh kepentingan hawa nafsu.[61] Sedangkan syarat-syarat akademis adalah menyangkut persoalan metodologi dan perangkat keilmuan yang harus dimiliki oleh seorang *mufassir*, seperti penguasaan terhadap bahasa Arab, ilmu *asbâb an-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh, munâsabat,* termasuk di dalamnya adalah keharusan memahami kaidah-kaidah penafsiran.[62]

Dengan terpenuhinya syarat-syarat tersebut maka seorang *mufassir* diharapkan memiliki bekal yang cukup untuk menafsirkan Al-Qur'an sehingga terhindar dari kesalahan dan juga memiliki kontrol metodologi sehingga hasil penafsirannya relatif lebih objektif, atau setidaknya mampu mengurangi subjektivitas *mufassir*. Akan tetapi dalam kenyataannya, para *mufassir* Abad Pertengahan tidak sepenuhnya konsisten terhadap sebagian syarat etis dan akademis tersebut. Hal itu terbukti dalam sebagian karya tafsir mereka terdapat model-model penafsiran yang mencerminkan pandangan subjektif atau ideologi penafsirnya.

Menurut Fazlur Rahman, kegagalan umat Islam memahami Al-Qur'an secara objektif disebabkan mereka mengabaikan prinsip holistik sehingga terjebak pada penafsiran parsial dan atomistik.[63] Padahal menurut Rahman, ayat-ayat Al-Qur'an biasanya mengandung tema-tema tertentu sehingga apabila dibaca secara *tartîl*

---

[61] Dalam sebuah hadits dikatakan, "Barang siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan *ra'yu* (yang oleh Imam al-Ghazali kata *ra'yu* diartikan sebagai hawa nafsu) maka hendaklah ia mengambil tempat duduknya di neraka" (HR. at-Tirmîdzî, an-Nasâ'i, dan Abû Dâwud). Lihat al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn,* juz I, (T.tp.: Syirkah Nur Asiya, t.t.), hlm. 292.

[62] Jalâluddin Abdurrahmân as-Suyûthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, juz I, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 187-200.

[63] Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", hlm. 45.

dengan mengurutkan dan menghubungkan ayat-ayat tersebut secara tematis maka akan melahirkan pandangan yang lebih utuh, objektif, dan komprehensif.[64] Sebaliknya, jika Al-Qur'an dibaca secara parsial dan atomistik maka produk penafsirannya pun akan cenderung bias ideologis dan sektarianis. Akibatnya, yang muncul adalah tafsir yang bersifat subjektif, di mana pandangan dunia (*world view*) Al-Qur'an menjadi terabaikan. Menurut Rahman, prinsip holistik dan tidak atomistik dalam penafsiran Al-Qur'an akan mampu menjadi solusi alternatif bagi para *mufassir* dalam memahami Al-Qur'an secara komprehensif. Sebab, dengan berpegang pada prinsip ini maka Al-Qur'an akan dipahami secara utuh dan integral serta akan menghasilkan *Weltanschauung* yang pasti.

Menurut hemat penulis, seorang *mufassir* tidakalah mudah untuk melepaskan subjektivitasnya ketika dia menafsirkan Al-Qur'an bahkan meskipun dia telah menggunakan prinsip holistik dan menolak atomistik seperti ditawarkan Fazlur Rahman, ia tetap tidak akan benar-benar bisa bersikap objektif. Sebab, sebelum *mufassir* berhadapan dengan teks Al-Qur'an, dia sudah membawa *prior text,* berupa disiplin keilmuan yang dimiliki, latar belakang sosio-historisnya, dan mungkin juga ideologi-ideologi tertentu. Oleh karena itu, yang paling adil bagi *mufassir* barangkali bukanlah menuntutnya untuk bertindak objektif seratus persen, melainkan yang penting adalah bagaimana produk penafsiran itu dikomunikasikan dengan pihak lain sehingga lebih bersifat intersubjektif. Di sinilah pentingnya nalar kritis dalam penafsiran Al-Qur'an. Dengan nalar kritis ini maka akan muncul dialog komunikatif yang akan melahirkan keseimbangan dialektik antara peran penafsir, teks, dan konteks. Dengan begitu, produk penafsiran pun tidak lagi terjebak pada nalar quasi kritis dan ideologis yang cenderung *truth claim* dan otoriter. Pandangan penulis ini mengacu pada teori kritis Jurgen

[64] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 198.

Habermas bahwa setiap *person* (manusia, teori, kelompok, partai, penafsiran), pasti mempunyai kepentingan dan pandangan subjektif sehingga perlu adanya komunikasi untuk memperoleh suatu keabsahan penafsiran.[65] Teori ini hemat penulis dapat dijadikan sebagai pendekatan baru untuk memecahkan problem klaim objektivitas penafsiran secara sepihak.

Di era modern-kontemporer sekarang ini, seorang *mufassir* selain harus menguasai khazanah keilmuan klasik, seperti bahasa Arab, ilmu *asbâb an-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh, munâsabah,* dan kaidah-kaidah tafsir, ia juga harus memiliki wawasan keilmuan modern, seperti ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan eksakta. Sebab, kajian Al-Qur'an di era kontemporer tidak bisa dipisahkan dari disiplin keilmuan tersebut.[66] Sebab, dengan memadukan berbagai disiplin keilmuan maka kajian Al-Qur'an akan lebih interkonektif dan bahkan mungkin integratif dengan disiplin keilmuan lain. Model kajian tafsir seperti inilah yang barangkali paling ideal sehingga prinsip holistik dan non-atomistik tidak hanya diberlakukan dalam konteks internal Al-Qur'an, tetapi juga antar disiplin keilmuan. Akan tetapi, jika hal ini tidak memungkinkan maka paling tidak harus ada dialog dan saling menyapa antara para *mufassir* dengan para ilmuan sosial maupun ilmuan saintis. Sebab, sebuah kesimpulan dari interpretasi ayat akan lebih komprehensif jika ada interkoneksi antara disiplin keilmuan.

---

[65] Roman Coles, "Identity and Difference in The Ethical Position of Adorno and Habermas", dalam Stephen K White, *The Cambridge Companion to Habermas* (New York: Cambridge University Press, 1995), hlm. 24.

[66] Dengan sangat baik, Amin Abdullah telah membuat horison jaring laba-laba kajian Islam yang terintegrasi dengan ilmu-ilmu humaniora dan sosial. Lihat Amin Abdullah, "Arah Baru Kajian Islam di Indonesia", *Makalah* disampaikan dalam Konferensi Kajian Islam Indonesia (Yogyakarta: Hotel Sahid, 12-14 Desember 2003).

Prinsip Kontekstualisasi Penafsiran

Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr sama-sama sepakat bahwa penafsiran Al-Qur'an harus kontekstual dan mampu menjadi solusi bagi problem yang dihadapi masyarakat muslim. Prinsip ini didasarkan pada pandangan ontologis keduanya yang sama-sama meyakini bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang *shâlih li kulli zamân wa makân*. Akan tetapi, dalam menjaga dan menjalankan prinsip ini, kedua tokoh tersebut menempuh metode penafsiran yang berbeda. Fazlur Rahman menggunakan metode hermeneutika *double movement*. Dalam metode ini, seorang *mufassir* ketika berhadapan dengan teks harus bergerak dari situasi sekarang ke masa lampau guna melihat konteks sosio-hitorisnya dan menemukan prinsip-prinsip ideal moralnya untuk kemudian kembali lagi ke situasi sekarang guna melakukan kontekstualisasi atas nilai-nilai tersebut. Dengan demikian, produk-produk penafsiran harus mengabdi pada nilai-nilai ideal moral yang merupakan prinsip etis Al-Qur'an.

Sementara itu, Muhammad Syahrûr menggunakan metode ijtihad dengan menggunakan teori batas (*nazhariah al-hudûd*). Dengan teori ini, ayat-ayat Al-Qur'an akan dipahami sebagai batasan-batasan yang memungkinkan fleksibilitas hukum karena di situ ada batas minimal (*hadd al-adnâ*) dan ada batas maksimal (*hadd al-a'lâ*). Seorang mujtahid ataupun *mufassir* dipersilahkan melakukan ijtihad secara kreatif dan dinamis seiring dengan putaran zaman dan tempat dengan syarat ijtihadnya itu masih berada dalam wilayah *hudûdullâh*. Dinamika ijtihad tersebut digambarkan oleh Syahrur seperti bermain sepak bola di mana para pemain dituntunt bersikap kreatif dan lincah menggiring bola agar goal ke gawang lawan. Akan tetapi, para pemain tersebut harus tetap berada dalam lapangan sepak bola dan tidak boleh keluar dari batas-batas yang telah ditentukan. Secara lebih elaboratif, masalah teori *hudûd* ini akan diuraikan pada bagian metode ijtihad Syahrûr.

Prinsip Sunnah Nabi sebagai Metode Ijtihad

Jika selama ini sunnah nabi dipandang sebagai sumber hukum dalam ijtihad, maka tidak demikian halnya bagi Rahman[67] dan Syahrûr yang menganggap sunnah nabi sebagai metode ijtihad. Bagi keduanya, sunnah nabi merupakan produk ijitihad nabi yang dinamis. Tentu saja sunnah nabi yang dimaksud oleh Rahman dan Syahrur tidaklah identik dengan hadits-hadits literal seperti yang dibukukan dalam *al-kutub as-sittah* atau *al-kutub at-tis'ah*.

Menurut Rahman, Al-Qur'an tidak dapat dipahami secara tersendiri karena ayat-ayatnya bersifat situasional. Adalah tidak rasional apabila kita berpendapat bahwa Al-Qur'an diajarkan tanpa menyinggung aktivitas-aktivitas nabi yang meliputi bidang politik, ekonomi, dan pengambilan keputusan. Tidak ada yang dapat memberikan pertalian logis bagi pengajaran Al-Qur'an kecuali pengetahuan mengenai kehidupan nabi dan zamannya. Oleh karena itu, sunnah nabi memiliki posisi yang penting. Akan tetapi, ia seharusnya dipahami sebagai *living sunnah* yang dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan dengan konteks kekinian. Konsep sunnah, menurut Rahman, lebih merupakan konsep pengayoman daripada sebuah kandungan khusus yang bersifat mutlak.[68]

Senada dengan Rahman, Syahrûr juga tetap memandang sunnah nabi sebagai sesuatu yang penting. Oleh karena itu, seorang *mufassir* harus memahami peranan nabi pada masanya, di mana beliau terkadang melakukan pembatasan hukum (*taqyîd*) atau menghapus kembali keputusannya sebagai bentuk ijtihad yang sarat dengan situasi sosio-geografis tertentu. Hal itu merupakan satu-satunya metode yang tepat untuk mengaplikasikan adagium yang sangat popular dari para ulama ushul: *taghayyur al-ahkâm bi taghayyar az-azmân wa al-amkan* (perubahan hukum dipengaruhi oleh per-

---

[67] Lihat Fazlur Rahman, *Islam,* (Bandung: Pustaka, 1984), hlm.12-27.

[68] *Ibid.,* hlm. 16.

ubahan zaman dan tempat). Menurut Syahrur, pemahaman bahwa ijtihad nabi bersifat nisbi dan relatif menjadi sangat penting agar umat Islam dapat keluar dari kungkungan wacana Islam yang bersifat kearaban dari sisi lokalitasnya dan wacana Islam abad VII M dari sisi waktunya, menuju wacana Islam yang lebih universal.[69]

Bagi Syahrûr, sunnah nabi berbeda dengan kitab-kitab hadits, baik kitab-kitab *musnad, shahîh, sunan, mustadrak,* maupun syarah-syarahnya. Urgensi hadits nabi tergantung pada seberapa penting aspek yang dikandung oleh hadits tersebut. Hadits-hadits tentang waris, anjuran menjaga anak yatim, dan menjaga hak bertetangga jelas berbeda sama sekali arti pentingya dibanding dengan hadits yang berbicara tentang berdiam di masjid, menjilati jari setelah makan, menjahit sandal, dan menyulam pakaian. Menurut Syahrur, apabila prinsip ini dapat dimengerti dan diaplikasikan dengan baik maka ia akan menjadi kerangka dasar metodologi bagi pembacaan Al-Qur'an di era kontemporer.[70]

Perbedaan Prinsip Penafsiran

Prinsip Objektivitas Penafsiran

Ada perbedaan mendasar antara Rahman dan Syahrûr dalam hal objektivitas penafsiran. Model penafsiran yang parsial dan atomistik ditolak oleh Rahman karena dinilai tidak objektif dan telah menyebabkan terjadinya pemaksaan gagasan ekstra Al-Qur'an. Akan tetapi, Syahrûr dengan metode takwil ilmi dan teori *hudûd* justru terkadang terjebak pada sikap (*takalluf*), yakni memaksakan gagasan non-Qur'ani dalam penafsiran. Hal ini disebabkan Syahrûr cenderung ingin membuktikan kebenaran teori ilmiah dengan Al-Qur'an karena bagi Syahrûr tidak ada pertentangan antara Al-Qur'an

[69] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî,* hlm. 193.
[70] *Ibid.*

dengan rasio dan realitas ilmu pengetahuan. Akibatnya, dia terkadang melakukan pemaknaan terhadap terminologi-terminologi Al-Qur'an menurut perspektif teori ilmu pengetahuan. Sebagai misal adalah ketika Syahrur menjelaskan teori *Big Bang* (*al-infijar al-ûlâ*) dan hukum dialektika alam (*jadal al-kawn*). Penafsiran seperti itu, dinilai oleh Syahrûr sebagai penafsiran yang ilmiah dan objektif. Sementara menurut Rahman, penafsiran seperti itu justru mencerminkan penafsiran yang tidak objektif. Sebab, menurut Rahman, pada sejarah penafsiran masa lalu, kaum filsuf dan para sufi juga telah memahami Al-Qur'an sebagai "suatu kesatuan", namun kesatuan ini dikenakan kepada Al-Qur'an dari luar, bukannya diperoleh atas kajian Al-Qur'an itu sendiri.[71] Dengan kata lain, mereka telah memaksakan gagasan-gagasan non-Qur'ani ke dalam penafsiran Al-Qur'an. Akibatnya, yang terjadi adalah justifikasi Al-Qur'an atas prakonsepsi-prakonsepsi atau asumsi-asumsi yang dibangun oleh para filsuf dan sufi tersebut.

Model penafsiran seperti itulah yang banyak terjadi di masa lalu dan bahkan juga terjadi di era modern, seperti yang dilakukan Abduh[72] dan juga Ahmad Khan.[73] Model-model penafsiran yang ter-

---

[71] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 3.

[72] Muhammad Abduh ketika menafsirkan kata *thairan abâbil* (burung Ababil) pada Surat al-Fîl dengan mikroba dan kata *al-hijârah* (batu) dengan kuman penyakit (*jarâtsîm ba'dhi al-amrâdh*). Penafsiran ilmiah tersebut lebih disebabkan karena Abduh terlalu menundukkan ayat agar sesuai dengan akal sebagai akibat dari keterpengaruhannya atas pemikiran Barat yang sangat positivistik. Dia ingin menunjukkan bahwa Al-Qur'an dapat sejalan dengan peradaban Barat yang maju. Akan tetapi, hal ini justru menunjukkan inkonsistensi Abduh dari metode penafsirannya yang hanya akan menafsirkan Al-Qur'an secara global terhadap apa yang oleh Al-Qur'an sendiri hanya diceritakan secara global. Lihat Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr,* jld. I, (Mesir: Dâr al-Manâr, 1954), hlm. 208-212 dan 267; Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma,* (Mesir: Al-Jam'iyyah al-Khairiyyah, 1341 H.), hlm. 5 dan 26. Lihat juga Abdul Majîd Abdussalâm al-Muhtasib, *Ittijahât at-Tafsîr fî al-'Ashr al-Hadîts,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), hlm. 266-267.

[73] Sebelum Muhammad Abduh, Ahmad Khan juga melakukan hal yang sama, yakni memaksakan gagasan ekstra Qur'ani ke dalam penafsirannya. Ketika ia menafsirkan

lalu memaksakan gagasan ekstra Qur'ani, menurut Rahman sangat *a historis* karena mengabaikan konteks kesejarahan dan sastranya. Selain itu, penafsiran tersebut juga cenderung sewenang-wenang dan dipaksakan sesuai dengan kepentingan penafsirnya. Oleh karena itu, menurut Rahman, untuk mengontrol subjektivitas penafsir yang berlebihan maka penafsiran harus menggunakan metode tematik yang dibangun dalam internal Al-Qur'an.

Menjadikan semua penafsiran Al-Qur'an menjadi rasional-positivistik dalam versi Barat juga memiliki implikasi teoretis yang cukup serius, yakni bahwa penafsiran yang tidak rasional akan dianggap keliru. Lebih fatal lagi, jika Al-Qur'an itu dianggap keliru karena tidak sejalan dengan perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan. Padahal ada wilayah-wilayah yang tidak dapat dijangkau oleh dimensi rasionalitas akal manusia, bukan karena ia tidak rasional, tetapi karena ia bersifat meta-rasional. Sebagai misal adalah ayat-ayat tentang kejadian yang luar biasa, seperti dihancurkannya Abrahah dan tentaranya dengan burung Abâbîl (QS. al-Fîl [105]: 1-5), atau ayat-ayat yang berbicara tentang ruh, di mana Allah secara tegas menyatakan bahwa ruh merupakan urusan Allah semata (QS. al-Isrâ [17]: 85).

Penulis sendiri sepakat dengan pandangan Rahman bahwa rasionalisasi penafsiran yang terlalu dipaksakan justru cenderung mengabaikan dimensi sastra dan aspek kesejarahan. Akibatnya,

---

firman Allah: *Fa awhainâ ilâ Mûsâ an idhrib bi'ashâka al-bahr, fanfalaqa fakâna kullu firqin kathawdil 'azhîm*. (QS. asy-Syu'arâ'[26]: 63).

Kata *idhrib* dalam ayat tersebut oleh Ahmad Khan tidak diartikan dengan "pukullah", tetapi "berlarilah" atau "pergilah" sehingga terjemahan ayat tersebut menjadi, *Dan Kami wahyukan kepada Musa: 'Pergilah melalui laut bersandar dengan tongkatmu, maka laut itu terbelah, yakni ada sebuah arungan.'* Dengan tafsir seperti ini, maka konsep mukjizat menurut Ahmad Khan akan lebih "rasional", tidak dipahami secara supra-natural seperti pemahaman para ulama dahulu. Lihat J.M.S. Baljon, *The Reform and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan,* (Leiden: EJ Brill, 1949), hlm. 55-56.

penafsiran tersebut menjadi *a historis*. Oleh karena itu, para ulama seperti Abû Hayyan al-Andalûsî, asy-Syâthibî, Rasyîd Ridhâ, Amîn al-Khûli, Bint asy-Syâthi', dan Nashr Hâmid Abu Zaid menolak kecenderungan penafsiran yang demikian. Paling tidak ada tiga alasan yang dapat dikemukakan terkait dengan penolakan mereka atas kecenderungan penafsiran ilmiah terhadap Al-Qur'an: *pertama*, ayat-ayat itu terkadang tidak dipahami pengertiannya sebagaimana saat diwahyukan; k*edua,* ada kecenderungan untuk mencocok-cocokkan ayat tertentu dengan perkembangan sains modern, dan, *ketiga,* sisi kesinambungan iptek menunjukkan bahwa tidak semua ajaran dan teori iptek diambil dari teks Al-Qur'an.[74]

Menurut hemat penulis, ada hal-hal yang perlu menjadi pertimbangan agar seseorang tidak terjebak pada sikap apologis, memaksakan gagasan ekstra Qur'ani, dan menolak secara mentah-mentah terhadap penafsiran saintifik.

1. Bersikap moderat; dalam arti tidak terlalu berlebihan dalam meniadakan atau dalam menetapkan ilmu pengetahuan dalam Al-Qur'an. Adalah sebuah keniscayaan jika di era kontemporer kita mengombinasikan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan di dalam menafsirkan Al-Qur'an karena Al-Qur'an sendiri sangat menganjurkan untuk melakukan pengembangan ilmu pengetahuan. Akan tetapi, hal ini tidak berarti bahwa setiap ada penemuan teori ilmu pengetahuan kemudian kita secara terburu-buru mengklaim bahwa hal itu sudah ada dalam Al-Qur'an.
2. Al-Qur'an sendiri tidak bertentangan dengan realitas dan kebenaran objektif ilmiah. Oleh karena itu, dalam penafsiran ilmiah, seorang *mufassir* hendaknya berpegang pada kebenaran

[74] Lihat Amîn al-Khûli, *Manâhij Tajdîd fi an-Nahw wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab,* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1961), hlm. 221-223. Lihat pula 'Abdul Majîd 'Abd as-Salâm al-Muhtasib, *Ittijahât at-Tafsîr fî al-'Ashr al-Hadîts,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), hlm. 295-312.

ilmiah yang sudah mapan, bukan pada teori yang masih bersifat asumtif dan prediktif.

3. Menjauhi pemaksaan (*takalluf*) dalam penafsiran Al-Qur'an. Penafsiran ilmiah (*tafsir 'ilmi*) hendaknya tidak menyimpang dari makna-makna yang masih mungkin (*al-ma'na muhtamil*) sehingga mengabaikan konteks sejarah dan satra Al-Qur'an.
4. Menghindari tuduhan negatif kepada penafsir *'ilmi* secara keseluruhan hanya karena kita sebenarnya kurang atau tidak memahami hal itu secara utuh. Hal ini karena dalam Al-Qur'an memang terdapat isyarat-isyarat tentang teori ilmu pengetahuan, yang mestinya dapat menjadi inspirasi bagi para ilmuan untuk menggalinya lebih jauh dan mendalam.
5. Produk tafsir ilmi hendaknya tidak diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh Allah sehingga mengabaikan kemungkinan makna lain yang terkandung dalam ayat tersebut, sebab ayat Al-Qur'an itu *yahtamil wujûh al-ma'nâ* (memungkinkan banyak penafsiran).

Prinsip Otonomisasi Teks: Problem *Asbâb an-Nuzûl*

Ada perbedaan mendasar antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr dalam memandang teks. Bagi Rahman, teks Al-Qur'an tidaklah otonom (deotonomisasi teks). Artinya, teks Al-Qur'an tidak mungkin bisa dipahami dengan baik tanpa mempertimbangkan konteks. Prinsip ini berangkat dari kenyataan bahwa Al-Qur'an tidak turun sekaligus, tetapi secara berangsur-angsur (QS. al-Isrâ' [17]: 106) sesuai dengan konteks kebutuhan situasi dan kondisi.[75] Dengan demikian, menjadi sangat logis jika Al-Qur'an harus dipahami dalam konteksnya yang tepat, baik konteks mikro maupun makro.

[75] Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", hlm. 45.

Menurut Fazlur Rahman, memahami Al-Qur'an dan pesannya adalah berbeda dengan membatasi pesannya untuk konteks kesejarahan tertentun. Adalah mustahil untuk menguniversalkan pesan Al-Qur'an melampaui masa dan tempat pewahyuannya, kecuali hal itu dilakukan melalui pemahaman yang semestinya terhadap maknanya. Untuk itu, teks Al-Qur'an harus dipahami dalam konteks yang tepat sehingga pesan-pesan universal tersebut dapat diaktualkan dan dikontekstualisasikan dengan era kekinian.[76]

Sementara itu, menurut Muhammad Syahrûr, teks Al-Qur'an bersifat otonom. Dalam hal ini, Syahrûr menggunakan pendekatan linguistik strukturalis dengan mengadopsi teori komposisi (*an-nazhm*) dari al-Jurjânî. Menurut teori ini, tidak ada unsur sekecil apa pun dan apa yang tampak tidak penting sama sekali yang boleh diabaikan. Sebab, mengabaikan hal itu akan menyebabkan kesalahan fatal dalam memahami struktur maknanya. Oleh karena itu, satu-satunya hal yang penting menjadi pertimbangan dalam memahami Al-Qur'an adalah struktur linguistiknya.[77] Dalam Al-Qur'an, tidak ada kata atau huruf yang berfungsi hanya sebagai tambahan sehingga keberadaannya tidak memiliki arti sama sekali. Apa yang selama ini dianggap hanya sebagai tambahan (*ziyâdah*) sesungguhnya memiliki *dalâlah* (penunjukkan arti) tersendiri.

Pandangan Muhammad Syahrûr yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah korpus yang otonom tentu saja membawa beberapa implikasi, antara lain: *pertama*, ia akan menolak keberadaan *asbâb an-nuzûl* dan menganggapnya tidak penting. *Kedua*, teks akan dianggap memiliki kemandirian totalitas di mana makna teks hanya

---

[76] *Ibid.,* hlm. 46.

[77] Andreas Christmann, "The Form is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and Its Interpretation (s) in Mohamad Shahrour's al-Kitâb wa 'l Qur'ân", dalam Taji Farouki (*ed.*) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an,* (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 263.

terdapat pada apa yang dikatakan, yang terlepas dari proses pengungkapannya. *Ketiga*, makna sebuah teks tidak lagi terikat dengan pembicara awal. Apa yang dimaksud teks tidak lagi terikat oleh apa yang awalnya dimaksudkan oleh pengarangnya sehingga tidak lagi terikat oleh konteks semula.[78] Oleh karena proses dialektika antara penafsir, teks, dan konteks menjadi kurang berimbang maka implikasinya seorang *mufassir* cenderung memaksakan gagasan ekstra Qur'ani dalam menafsirkan Al-Qur'an, mengabaikan konteks sastranya, serta kurang apresiatif terhadap *turâts* masa lalu.

Prinsip Sinonimitas Versus Anti Sinonimitas

Di kalangan para ulama terjadi polemik yang berkepanjangan menyangkut persoalan apakah dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an terdapat kata-kata yang sinonim atau tidak. Sebagian ulama, seperti Imam Sibawaih, Muhammad Ibn Mustanîr, dan al-Ashmu'î menyatakan bahwa dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an terdapat sinonimitas. Sementara sebagian ulama yang lain, seperti Abû 'Ali al-Fârisî, Ibnu Fâris, dan Ibn Ziyâd al-A'rabî menolak keberadaan sinonimitas dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an.[79]

Dalam hal ini Rahman masih mengakui prinsip sinonimitas, atau paling tidak ia mengakui *similarity* kata-kata dalam Al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat dari beberapa penjelasan Rahman ketika mengaplikasikan metode tafsir tematik. Contohnya ketika ia menafsirkan konsep etika Al-Qur'an dari term *imân, islâm,* dan *taqwâ*. Menurut-

---

[78] Lihat Paul Ricoeur, "The Model of Text; Meaningful Action Considered as a Texts", dalam http://rehue.csosiales.uchile.cl/publicaciones/moebio/04/osorio07.htm., 11 Februari 2001, hlm. 201-212.

[79] Yûsuf asy-Shaydâwî, *Baydhah ad-Dîk; Naqd al-Lughawî li Kitâb Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* (T.tp.: Mathba'ah at-Ta'awuniyyah, t.t.), hlm. 61. Perdebatan tentang masalah ini dapat ditelusuri lebih jauh dalam kitab *al-Furuq fî al-Lughah* karya Abû Hilâl al-'Askarî.

nya, ketiga term tersebut secara esensial memiliki hubungan dan similaritas makna sebagai basis dari konsep etika Al-Qur'an.[80]

Sementara itu, Syahrûr termasuk ilmuan yang menolak konsep sinonimitas dalam Al-Qur'an. Sebab, menurutnya, menerima sinonimitas sama dengan menolak historisitas perkembangan bahasa. Padahal faktanya bahasa itu mengalami berkembangan diakronis. Prinsip ini sangat mengemuka dalam model penafsiran Syahrûr. Pendapat yang mengatakan bahwa *al-qur'ân* adalah sama dengan *al-Kitâb* merupakan pendapat yang keliru sebab menurut Syahrur tidak ada kata *murâdif* (sinonim) dalam Al-Qur'an. Ia merupakan kitab yang sangat teliti dalam memilih diksi atau redaksi kata-katanya. Tak ada satu kata pun yang dapat diganti oleh kata yang lain tanpa mengubah makna atau mengurangi kekuatan ungkapan dari bentuk linguistik ayat. Oleh karena itu, Syahrûr berusaha menemukan perbedaan nuansa makna antara istilah-istilah yang dianggap sinonim tersebut. Ini adalah metode yang paling konsisten dalam analisis Qur'anik Syahrûr dan dapat ditemui dalam karya-karyanya, khususnya dalam buku ketiganya, *Al-Islâm wa al-Imân; Manzhûmât al-Qiyâm*.

Di sini tampak sekali Syahrûr menganut dan terpengaruh oleh teori Ibnu Fâris, ahli linguistik Arab dan sekaligus murid Tsa'lab, yang menolak teori sinonimitas dengan menyatakan: *mâ yuzhannu fî ad-dirâsah al-lughawiyyah min al-mutarâdifât huwa min al-mutabâyinât* (apa yang dianggap sebagai kata-kata yang sinonim dalam kajian bahasa sebenarnya ia tidak benar-benar sinonim, tetapi ada perbedaan aksentuasi makna tersendiri).[81] Teori anti sinonimitas ini mempunyai implikasi bahwa penjelasan mengenai perbedaan antara istilah *tahrîm, nahy,* dan *man'u*, antara *tahlîl, amr,*

---

[80] Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religious Ethics,* Vol. 11, (1983), hlm. 170.

[81] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 24.

dan *simâh* serta pengetahuan tentang peran Tuhan, manusia, dan pemimpin, akan banyak membantu menggulirkan wacana Islam kontemporer sehingga dapat keluar dari kondisi wacana yang bersifat lokalitas menuju wacana Islam universal.

Bagi Syahrûr, otoritas menghalalkan dan mengharamkan hanya ada pada Allah. Pandangan ini tampaknya perlu dicermati karena menurut penulis pendapat tersebut tidak tepat dan tidak memiliki argumen yang kuat sebab di dalam Al-Qur'an sendiri dinyatakan bahwa Nabi Muhammad juga diberi otoritas oleh Allah untuk menghalalkan dan mengharamkan sesuatu, sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya:

> (Yaitu) orang-orang yang mengikut Rasul, Nabi yang ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma'ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya, dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al Qur'an), mereka itulah orang-orang yang beruntung. (QS. al-A'râf [7]: 157).

Ayat tersebut menegaskan bahwa nabi diberi otoritas untuk menentukan halal dan haram di luar yang disebutkan dalam Al-Qur'an.[82] Dalam kenyataannya, terdapat banyak hal yang diharamkan oleh nabi yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an, seperti keharaman memakai emas dan sutera bagi kaum laki-laki, memakan himar jinak (*ahliyyah*), dan memakan hewan bertaring. Nabi juga

[82] Lihat M. Musthafa al-Azami, *On Schact's Origin of Muhamadan Jurisprudence* (Saudi Arabia: King Saud University, 1985), hlm. 13-14.

menghalalkan bangkai binatang laut yang semua itu tidak disebutkan dalam Al-Qur'an.[83]

Namun demikian, yang menarik adalah sikap keterbukaan Syahrûr bahwa prinsip-prinsip itu bukanlah sesuatu yang final, dalam arti ia dapat direkonstruksi sesuai dengan perkembangan zaman. Sebab, menurutnya, jika hal itu dianggap sebagai sesuatu yang final maka kita akan terjebak lagi pada cara berpikir orang-orang salafi yang kemudian memutlakkan pemahaman Al-Qur'an.[84] Hal ini menunjukkan bahwa Syahrûr terbuka untuk menerima kritik dan tetap menyadari bahwa hasil pemikirannya adalah relatif yang bisa diubah dan direkonstruksi kembali sehingga tidak terjebak pada klaim kebenaran yang tertutup.

Metode dan Pendekatan Penafsiran

Untuk mengatasi problem penafsiran yang parsial dan atomistik, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr sama-sama menawarkan metode penafsiran yang hampir mirip, hanya istilahnya saja yang berbeda. Jika Rahman menggunakan istilah metode tafsir tematik maka Syahrûr menggunakan istilah pembacaan *tartîl*. Sisi persamaan, kelebihan, dan kekurangan dari masing-masing metode tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

Metode Tematik dan *Tartîl* (Intertekstual)

Metode tematik Fazlur Rahman sebenarnya berangkat dari asumsi bahwa ayat-ayat Al-Qur'an saling menafsirkan (*parts of the Qur'an interpret other parts*), seperti yang dahulu telah dipopulerkan oleh para ulama dengan adagium *Al-Qur'ân yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*. Akan tetapi, para ulama dahulu dinilai oleh

[83] Wahbah az-Zuhaili, *Al-Qur'ân al-Karîm; Bunyatuhu at-Tasyri'iyyah wa Khashâ-'ishuhu al-Hadhâriyyah,* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1993), hlm. 49-50.

[84] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah,* hlm. 193.

Rahman tidak berusaha menyatukan makna ayat-ayat Al-Qur'an secara sistematis untuk membangun pandangan dunia Al-Qur'an (*Weltanschauung*) sehingga mereka dinilai gagal memahami Al-Qur'an secara utuh dan holistik.[85] Sementara itu, Syahrûr berpandangan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an pada umumnya mengandung tema-tema tertentu yang apabila dibaca secara *tartîl* dengan cara mengurutkan dan menghubungkan ayat-ayat tersebut secara tematis maka akan melahirkan pandangan yang objektif, utuh, dan komprehensif.[86]

Bagi Fazlur Rahman, upaya untuk memahami kandungan Al-Qur'an secara utuh dan komprehensif bisa dilakukan melalui metode tematik. Metode inilah yang ditawarkan oleh Rahman dalam penafsiran Al-Qur'an. Ada beberapa alasan yang bisa dikemukakan terkait dengan penggunakaan metode tematik ini. *Pertama*, sedikit sekali usaha yang dilakukan oleh para *mufassir* untuk memahami Al-Qur'an sebagai satu kesatuan. Selama ini, kaum muslim belum pernah membicarakan secara adil masalah-masalah mendasar mengenai metode penafsiran Al-Qur'an. Selain itu, terdapat kesalahan umum dalam memahami keterpaduan Al-Qur'an sehingga ia sering dipahami secara atomistik dan parsial.[87] Dengan kata lain, metode tematik cukup menjanjikan untuk memperoleh pemahaman yang holistik dan komprehensif yang benar-benar dideduksi dari Al-Qur'an.

Kedua, dengan berlalunya waktu maka sudut pandang yang berbeda dan pemikiran yang dimiliki sebelumnya (baca:prakonsepsi) oleh *mufassir* cenderung lebih menjadi objek penilaian bagi pemahaman yang "baru", daripada menjadi bantuan untuk memahami Al-Qur'an.[88] Dengan kata lain, *prior texts* (prakonsepsi) cenderung

[85] Fazlur Rahman, "Interpreting The Qur'an", hlm. 45.

[86] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 198.

[87] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* hlm. 2-4.

[88] *Ibid.,* hlm. 6-7.

membawa ke arah subjektivitas *mufassir* yang berlebihan. Meskipun produk tafsir seperti ini tidak diragukan akan mampu menghasilkan pandangan yang mendalam, namun gagasan itu tidak diambil dari internal Al-Qur'an itu sendiri. Di sinilah metode tematik akan mampu mengontrol bias-bias ideologi yang dipaksakan dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebab, akurasi sebuah penafsiran Al-Qur'an dapat dilacak dengan mempertimbangkan struktur logis dan hubungan ayat-ayat yang setema yang sedang menjadi objek kajian. Dengan begitu, gagasan non-Qur'ani dalam penafsiran Al-Qur'an akan dapat dieliminasi sedemikian rupa.

Metode tematik yang ditawarkan Rahman ini telah diaplikasikan dalam bukunya yang bertitel *Major Themes of the Qur'an*. Farid Esack bahkan menilai bahwa karya tersebut merupakan kontribusi yang sangat penting dari seorang modernis kontemporer untuk kajian Al-Qur'an secara tematik.[89] Hanya saja, Rahman tidak menguraikan secara detil tentang langkah operasional dari metode tematik yang dia tawarkan dalam bukunya itu. Dia hanya menggunakan prosedur sintesis logis dari berbagai tema yang diambil, dan dia lebih mementingkan struktur logis daripada kronologis, terutama ketika dia membahas tentang tema Tuhan, konsep monoteisme yang secara logis dijadikan sebagai landasan bagi seluruh pembahasannya.[90]

Metode penafsiran tematik (*maudhû'i*) ini adalah upaya untuk memahami ayat-ayat Al-Quran dengan memfokuskan pada tema yang telah ditetapkan dengan mengkaji secara serius tentang ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut. Topik inilah yang menjadi ciri utama dari metode tematik (*mawdhû'î*).

---

[89] Farid Esack, *The Qur'an; A Short Introduction,* (Oxford: Oneworld Publication, 2002), hlm. 5.

[90] Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, hlm. ix.

Kekurangan Rahman dan Syahrûr dalam hal ini adalah bahwa keduanya tidak menjelaskan langkah-langkah metodis secara detil mengenai bagaimana menerapkan metode tafsir tematik. Langkah-langkah metode tematik justru dirumuskan oleh para ulama lain, seperti al-Farmawi dan Hassan Hanafi. Al-Farmawi misalnya, merumuskan tujuh langkah metodis dalam penafsiran tematik sebagai berikut:

1. Menetapkan masalah yang akan dibahas.
2. Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang akan dibahas. Dengan kata lain, seorang *mufassir* harus memilih objek penafsiran, yaitu satu tema atau istilah tertentu dan mengumpulkan ayat-ayat yang bertalian dengan tema tersebut.
3. Menyusun runtutan ayat secara kronologis, sesuai dengan urutan pewahyuannya serta pemahaman tentang konteks turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*-nya). Setelah itu, seorang *mufassir* mengkaji tema-tema tersebut dalam konteks kesejarahan Al-Qur'an, pra Al-Qur'an dan pada saat Al-Qur'an diturunkan.
4. Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing.
5. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna.
6. Melengkapi dengan hadits-hadits yang relevan.
7. Mempelajari ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian sama, atau mengkompromikan antara yang *'âmm* dengan yang *khâsh,* yang *mutlaq* dengan yang *muqayyad,* atau yang secara lahiriah tampak bertentangan sehingga dapat bertemu dalam satu muara.[91]

---

[91] Abû Hayy al-Farmawî, *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î,* (Kairo: al-Hadhârah al-'Arabiyah, 1976), hlm. 49-50.

Sementara itu, Hassan Hanafi membuat delapan langkah metodis yang harus dilakukan dalam penafsiran tematis,[92] yang agak berbeda dengan rumusan al-Farmawi.

1. Seorang *mufassir* harus secara sadar mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problem sosial politik tertentu. Dengan kata lain, setiap penafsiran yang muncul harus dilandasi oleh keprihatinan-keprihatinan tertentu atas kondisi kontemporernya.
2. Perlu bercermin pada proses lahirnya teks Al-Qur'an yang didahului oleh realitas, dan dia juga harus merumuskan tujuan penafsirannya. Sebab, tidak mungkin seorang *mufassir* memulai kegiatannya dengan tanpa kesadaran akan apa yang ingin dicapainya.
3. Harus dapat menginventarisasikan ayat-ayat terkait dengan tema yang menjadi komitmennya.
4. Menginventarisasi bentuk-bentuk linguistik atau bahasa untuk kemudian diklasifikasikan atas dasar bentuk-bentuk linguistik sebagai landasan bagi langkah kelima, yaitu membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju.
5. Membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju sehingga makna dan objek yang dituju menjadi satu kesatuan. Bagi Hassan Hanafi, makna adalah subjek-objek seperti halnya tujuan atau sasaran adalah objek-subjek sekaligus.
6. Melakukan analisis terhadap problem faktual dalam situasi empirik (realitas) yang dihadapi penafsir, misalnya isu kemiskinan, penindasan, dan pelanggaran hak asasi manusia.

---

[92] Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Stefan Wild (*ed.*), *The Qur'an As Text,* (Leiden-New York: EJ. Brill, 1996). hlm. 203-205.

7. Membandingkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksikan dari realitas empirik melalui perhitungan statistik dan ilmu sosial.
8. Menggambarkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif. Inilah yang dimaksud oleh Hassan Hanafi bahwa penafsiran berangkat dari realitas menuju teks dan dari teks menuju realitas. Ini pula yang dia maksud bahwa penafsiran menjadi bentuk perwujudan posisi sosial penafsir dalam struktur sosial.[93]

Dengan demikian, tafsir menurut Hassan Hanafi adalah jawaban teoretis yang dirumuskan Al-Qur'an atas berbagai problem kemasyarakatan yang mestinya dapat diterapkan dalam dataran praksis dan tidak berhenti pada level teoritis belaka. Dengan begitu, kesenjangan antara yang ideal (*das sollen*) dan yang riil (*das sein*) dapat diminimalisir. Oleh karena itu, tafsir selalu berakhir dalam praksis-empiris.[94] Dari sini tampak bahwa elaborasi Hassan Hanafi tentang metode tafsir tematik jauh lebih canggih dan rinci dibanding Rahman dan Syahrûr yang tidak memberikan langkah-langkah metodis.

Akan tetapi, terlepas dari kekurangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr dalam menjelaskan langkah-langkah metodis penafsiran tematis, metode tematis dalam penafsiran Al-Qur'an memiliki beberapa kelebihan.

Pertama, metode tematik mencoba memahami ayat-ayat Al-Qur'an sebagai satu-kesatuan yang koheren dan tidak secara parsial (atomistik atau ayat per-ayat) sehingga memungkinkan seorang *mufassir* memperoleh pemahaman mengenai konsep Al-Qur'an secara utuh dan komprehensif.

---

[93] Hassan Hanafi, *Ad-Dîn wa ats-Tsawrah,* vol. VII, (Kairo: Maktabah Madlubi, 1981), hlm. 102-111.

[94] *Ibid.,* vol. III, hlm. 74.

Kedua, seorang *mufassir* akan dapat memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara proporsional sehingga menempatkan suatu ayat pada "tempatnya" tanpa memaksakan prakonsepsi tertentu pada ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an. Pemahaman ayat-ayat Al-Quran model tematik ini akan berbeda secara diametral dengan model pemahaman tradisional yang cenderung parsial dan atomistik karena pemahaman model tematik bisa menegasikan kesan pertentangan antarayat yang pada umumnya cukup dominan dalam penafsiran tradisional.

Ketiga, metode tematik bersifat praktis dan dapat langsung bermanfaat bagi masyarakat karena seorang *mufassir* bisa memilih tema-tema tertentu untuk dikaji dalam rangka mencari jawaban bagaimana pandangan Al-Qur'an secara komprehensif terhadap masalah yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Cara ini bukan saja dapat lebih mengantarkan pada pemahaman yang lebih objektif mengenai pandangan Al-Quran atas problem tertentu dalam masyarakat, namun juga lebih efisien karena "mengesampingkan" pembahasan terhadap ayat-ayat yang tidak relevan dengan objek yang dikaji.

Penggunaan metode tematik dimaksudkan untuk memperoleh "objektivitas" kebenaran tafsir yang bersifat koherensi. Artinya, kebenaran sebuah penafsiran menurut Rahman dan Syahrûr, salah satunya, diukur dari segi konsistensi filosofis berpikirnya, apakah ada premis-premis yang kontradiksi antara satu sama lain atau tidak. Jadi, prinsipnya yang harus dipegangi adalah struktur logis, di mana hubungan antar ayat-ayat setema yang menjadi objek kajian untuk merumuskan konsep Qur'ani dapat dijelaskan secara logis dan tidak kontradiktif antara yang satu dengan yang lainnya.

Namun demikian, jika dicermati secara lebih kritis, metode tematik sebenarnya juga mengandung beberapa kelemahan. *Pertama*, ada kesan bahwa metode tematik hanya mendialogkan antara

teks ayat-ayat Al-Qur'an yang setema dengan asumsi bahwa *Al-Qur'ân yufassiru ba'dhuhu ba'dhan* sehingga kasus-kasus faktual dan empiris di masyarakat kurang mendapat perhatian yang selayaknya—untuk tidak mengatakan diabaikan sama sekali. Akhirnya, hasil-hasil penafsirannya cenderung bersifat deduktif-normatif dan idealis-metafisis. Untuk itu, menurut hemat penulis, dialektika antara teks dalam internal Al-Qur'an juga tetap harus dilanjutkan dengan dialektika antar teks dangan konteks kekinian sehingga kesenjangan antara keduanya dapat dieliminasi. Sementara itu, metode *tartîl* (intertekstual) yang ditawarkan oleh Syahrur untuk memahami Al-Qur'an justru terkadang terkesan hanya dimaksudkan untuk menjustifikasi teori-teori dan prakonsepsi-prakonsepsi yang sudah dibangun sebelumnya. Akibatnya, terjadi pemaksaan gagasan non-Qur'ani dan penafsiran yang mengabaikan konteks Al-Qur'an itu sendiri. Sebab, Syahrûr hanya berpegang pada prinsip struktur linguistik dan menganggap otonomi teks secara total dan menolak konteks historis (*asbâb an-nuzûl*). Implikasinya, dia terkadang terkesan sangat *arbitrer* dalam menafsirkan Al-Qur'an. Baginya, yang terpenting seolah asalkan produk penafsiran sesuai dengan teori-teori ilmu pengetahuan.

Kedua, klaim bahwa metode tematik akan mampu menghilangkan subjektivitas penafsiran juga tidak sepenuhnya benar sebab langkah-langkah dalam metode tematik juga memberi peluang bagi masuknya subjektivitas *mufassir*. Hal itu disebabkan masih banyaknya ruang yang memungkinkan masuknya unsur subjektif *mufassir*, yang bisa dilihat dari: (1) penetapan masalah yang akan dibahas; (2) pemilihan ayat-ayat yang dianggap masuk dalam tema, yang tentu saja melibatkan penafsiran tersendiri; (3) penentuan konteks historis (*asbab an-nuzûl*) yang juga melibatkan ilmu hadits; (4) penentuan korelasi antar ayat; (5) penentuan '*illat* hukum (*ratio legis*); (6) penentuan mana ayat yang *'âmm* dan mana yang *khâshsh,* mana yang *mutlaq* dan mana yang *muqayyad,* serta

mana yang merupakan *ideal moral* dan mana yang bukan. Namun demikian, hal itu bukan berarti penulis menihilkan arti penting dari metode tematik tersebut. Sebab, metode tematik terbukti dapat meminimalisir subjektivitas penafsiran, meskipun tidak bisa menghilangkannya sama sekali; terlebih lagi jika proses penafsiran tersebut disertai dengan kejujuran dan keikhlasan.

Metode Hermeneutik *Double Movement* dan Pendekatan Sosio-Historis

Sebagaimana telah dipaparkan di depan bahwa salah satu kecenderungan tafsir kontemporer adalah digunakannya metode hermeneutika dalam menggali makna teks Al-Qur'an. Pada saat wahyu masih berupa wacana verbal (*discourse*), bukan teks, terutama di masa nabi masih hidup, hermeneutika dalam pengertian yang lebih bersifat metodologis tidak begitu diperlukan. Para sahabat ketika itu cenderung bersikap pragmatis dalam mengamalkan Al-Qur'an dan umumnya mereka dengan mudah dapat memahaminya. Apalagi ketika itu nabi masih hidup sehingga jika ada kesulitan dalam memahami Al-Qur'an, mereka dapat langsung bertanya kepada beliau sebagai penafsir pertama yang menerima Al-Qur'an.[95]

Akan tetapi setelah wahyu menjadi sebuah teks bahasa (*nash lughawi*)—miminjam istilah Nashr Hâmid—maka hermeneutika menjadi sangat penting untuk membedah dan mengurai makna teks tersebut. Bagaimana dialektika antara teks dengan konteks sosio-historis ketika itu, dan bagaimana pula kontekstualisasinya di era modern-kontemporer, semua itu perlu dianalisis secara cermat dan kritis melalui proses hermeneutika. Di sinilah urgensi hermeneutika sebagai sebuah teori penafsiran kitab suci yang dalam tradisi Islam dapat disamakan dengan *fiqh at-ta'wîl*.

---

[95] Adz-Dzahabî, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Juz I, hlm. 32-33 dan 45.

Hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci sebenarnya berawal dari tradisi gereja di mana masyarakat Eropa mendiskusikan otentisitas Bibel untuk mendapatkan kejelasan makna. Dengan kata lain, hermeneutika awalnya lebih bersifat *textual criticism* karena pada saat itu teks-teks Bibel dianggap bermasalah sehingga interpretasinya pun tentu saja lebih bermasalah.[96]

Mengingat asal-usul hermeneutika sebagai suatu studi tentang kritik teks untuk menguji validitas teks kitab suci dan apalagi ia muncul di Eropa maka dapat dimengerti jika ada sebagian orang yang tidak setuju terhadap hermeneutika sebagai salah satu metode dalam memahami Al-Qur'an. Ugy Suharto, misalnya, doktor dari ISTAC Malaysia berpendapat bahwa jika pendekatan hermeneutika dipakai untuk mengakali Al-Qur'an maka secara teologis hanya akan mengesankan bahwa Al-Qur'an masih diragukan otentisitasnya. Menurutnya, Al-Qur'an hanya butuh tafsir dan tidak perlu hermeneutika.[97]

Penolakan Ugy Suharto tersebut menurut hemat penulis lebih karena dia memahami konsep hermeneutika hanya sebagai *textual criticism*. Padahal istilah hermeneutika telah berkembang dan sangat beragam pengertiannya. Sebagaimana ditulis Richard E. Palmer, paling tidak ada enam aksentuasi tentang hermeneutika: (1) hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci: (2) hermeneutika sebagai metode filologi; (3) hermeneutika sebagai ilmu untuk memahami bahasa; (4) hermeneutika sebagai dasar ilmu pengetahuan tentang manusia; (5) hermeneutika sebagai fenomenologi *das sein* diri manusia dan pemahaman eksistensial, dan (6) herme-

[96] Mengenai asal-usul hermeneutika ini, lihat Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Nashr Hâmid Abû Zayd", *Ph. D Thesis* McGill University, (2001), hlm. 43.

[97] Ugy Suharto, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?" *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional tentang Hermeneutika Al-Qur'an di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (10 April 2003).

neutika sebagai sistem interpretasi, yaitu teori tentang peraturan yang dipakai dalam penafsiran.[98]

Sebagai sebuah teori dan sistem interpretasi, hermeneutika jelas sangat diperlukan dalam memahami Al-Qur'an, yakni dalam rangka memberi makna dan memproduksi makna sehingga teks menjadi hidup dalam konteks apa pun. Tanpa adanya kesadaran mengenai pentingnya pendekatan hermeneutika maka seseorang akan kehilangan peluang untuk menemukan berbagai dimensi makna dalam Al-Qur'an yang sesungguhnya sangat luas. Dalam konteks ini, Arkoun pernah menyitir sebuah hadits yang berbunyi, *Lâ yafqahu ar-rajul kull al-fiqh hattâ yarâ li Al-Qur'ân wujûhan katsîrah* (seseorang tidak dikatakan paham benar tentang Al-Qur'an hingga ia dapat melihat berbagai dimensi makna yang ada di dalamnya).[99] Selain itu, orang yang anti hermenutika juga akan kehilangan daya kritisnya dalam menyikapi hasil penafsiran orang lain, yang *notabene* sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu, dan bahkan juga "kepentingan" tertentu.

Terkait dengan hermeneutika ini, paling tidak ada dua aliran utama, yakni aliran objektivis dan aliran subjektivis. Dalam hal ini, Rahman dapat dikategorikan sebagai pemikir aliran objektivis. Ia tampaknya terpengaruh oleh hermeneutika model Emelio Betti yang masih mengakui *original meaning* (makna otentik), ketimbang hermeneutika Hans-Georg Gadamer (penganut aliran subjektivis) yang sudah tidak percaya lagi pada *original meaning*. Bagi Gadamer, setiap penafsir pasti sudah memiliki *prejudice* sebelum berhadapan

[98] Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutic Interpretation Theory in Schleimacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* (Evamston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 33-35.

[99] Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, hlm. 9. Menurut data yang penulis temukan, apa yang dinukil Arkoun tersebut bukanlah hadits, melainkan pernyataan Abû Dardâ' sebagaimana dikutip oleh adz-Dzahabî. Lihat adz-Dzahabî, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* jilid II, hlm. 354.

dengan teks. Dengan demikian, sebuah penafsiran pasti melibatkan subjektivitas penafsir.

Penafsiran atas kitab suci tidak hanya bersifat reproduktif, tetapi juga produktif. Dalam konteks ini, Gadamer mengatakan, *That is why understanding is not merely a reproductive, but always a productive attitude as well.*[100] Kita tidak mungkin membaca teks tanpa prasangka (*prejudice*) dan kita juga tidak mungkin memahaminya jika kita tidak menambah makna terhadap makna yang sudah ada. Namun demikian, Gadamer tidak berhenti di situ saja karena dengan mengikuti "lingkaran hermeneutik", ia menganggap bahwa bisa terjadi penggabungan kedua cakrawala. Menurut Gerrit Singgih, penggabungan dua cakrawala yang dimaksud di sini tidak berarti kita selalu akan menghasilkan sebuah campuran yang seimbang di antara cakrawala masa lalu (kuno) dan cakrawala masa kini (modern). Juga tidak berarti bahwa cakrawala masa kini akan mendominasi cakrawala masa lalu. Sebaliknya, makna asli itu dapat diperoleh dari penggabungan kedua cakrawala. Artinya, kita perlu memeriksa makna teks bagi orang di masa lalu dengan jalan *exegese*, dan sesudah itu kita baru mencari makna teks bagi masa kini melalui hermeneutika.[101] Dengan begitu, teks akan menjadi "hidup" dan kaya akan makna. Teks akan menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.[102]

Meskipun Fazlur Rahman sealiran dengan Emelio Betti yang masih percaya pada makna objektif dan juga masih mengakui adanya *original meaning* (makna otentik), namun ada perbedaan me-

[100] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* (New York: The Seabury Press, 1975), hlm. 264.

[101] Pdt. E. Gerrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan; Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III,* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2005), hlm. 36-37 dan 40-42.

[102] Hassan Hanafi, *Al-Yamîn wa al-Yasâr fi at-Fikr ad-Dîniy,* (Mesir: Madbulî, 1989), hlm. 77.

ngenai konsep *the original meaning* antara Betti dan Rahman. Jika Betti berkeyakinan bahwa makna asli suatu teks terletak pada akal pengarang, di mana dalam proses interpretasinya, teks harus dibawa kepada pikiran pengarang,[103] maka tidak demikian halnya dengan Rahman yang menganggap makna asli teks dapat dipahami melalui konteks sejarah ketika teks itu ditulis atau diturunkan.[104] Sebab, menurut Rahman, seorang *mufassir* tidak mungkin masuk ke dalam "pikiran" Tuhan. Adapun yang paling mungkin adalah memahami konteks *environmental* di saat teks Al-Qur'an itu diturunkan. Konteks *environmental* itu oleh Rahman disebut dengan *asbâb an-nuzûl makro* yang dapat diketahui melalui kajian sejarah.

Akan tetapi, meskipun Rahman menggunakan pendekatan sosio-historis dalam mengkaji Al-Qur'an, dia tampak kurang apresiatif terhadap *asbâb an-nuzûl mikro* atau konteks historis verbal sebagaimana yang selama ini biasa dipakai oleh sebagian *mufassir*. Sebab, menurutnya riwayat-riwayat *asbâb an-nuzûl* sering kali bertentangan satu sama lain. Sebagai gantinya, Rahman justru lebih percaya pada latar belakang langsung, yakni aktivitas nabi sendiri dan perjuangannya selama kurang lebih 23 tahun di bawah bimbingan Al-Qur'an. Sebab, perjuangan nabi itulah yang sesungguhnya berhak memperoleh sebutan sunnah. Oleh karena itu, menjadi sangat penting memahami *milieu* (lingkungan pergaulan) masyarakat Arab pada masa penyebaran Islam, sebab aktivitas nabi meniscayakan adanya *milieu* tersebut.

Dengan demikian, tradisi, pranata-pranata, dan pandangan hidup orang-orang Arab pada umumnya menjadi sangat penting untuk mambantu memahami aktivitas nabi. Bahkan, menurut Rahman, seorang *mufassir* juga perlu memahami agama pra Arab,

[103] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* hlm. 465.

[104] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 8-9. Lihat pula Ugi Suharto, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?", hlm. 5.

kehidupan sosial, ekonomi, dan politik mereka secara baik. Bagaimana peran penting suku Quraisy dan pengaruh kekuasaan religio-ekonomisnya di kalangan orang-orang Arab juga harus dipahami. Menurut Rahman, tanpa memahami hal-hal seperti ini maka usaha untuk memahami pesan Al-Qur'an secara utuh dan komprehensif menjadi hal yang sia-sia.[105]

Untuk menghindari adanya penafsiran parsial dan pemaksaan gagasan non-Qur'ani dalam Al-Qur'an, Rahman memandang penting dilakukan rekonstruksi metodologi penafsiran Al-Qur'an. Dalam hal ini, Rahman menawarkan metode tematik dan juga metode hermeneutika *double movement*, yakni proses interpretasi yang melibatkan "gerakan ganda", dari situasi sekarang menuju situasi di mana Al-Qur'an diturunkan, untuk kemudian kembali lagi ke masa sekarang.[106]

Namun demikian, harus dipahami bahwa metode hermeneutika *double movement* hanya efektif diterapkan dalam ayat-ayat hukum, bukan ayat-ayat yang metafisik. Sebab, ketika mengkaji ayat-ayat yang terkait dengan hal-hal metafisik, seperti konsep Tuhan, malaikat, setan dan sebagainya, Rahman tidak menggunakan hermeneutika *double movement,* tetapi menggunakan metode tematik dengan prinsip analisis sintesis logis, di mana ayat-ayat itu dipahami melalui metode intertekstual untuk kemudian dicari hubungan logisnya. Dalam menafsirkan ayat-ayat jenis ini, Rahman cenderung mengabaikan kronologis turunnya ayat.[107]

Menurut Rahman, Al-Qur'an adalah respons Tuhan terhadap realitas yang muncul sehingga setiap ayat yang turun bukanlah kalimat yang berdiri sendiri, melainkan ia terkait dengan konteks

---

[105] Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", hlm. 45-46.

[106] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 5.

[107] Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an,* hlm. xi.

sosio-historis, budaya, dan problem yang dihadapi saat itu. Dengan kata lain, Al-Qur'an dan asal-usul komunitas Islam muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis.

Respons Al-Qur'an terhadap situasi tersebut sebagian besar terdiri dari pernyataan-pernyataan moral, religius, dan sosial, dan Al-Qur'an menanggapi problem-problem spesifik yang dihadapkan kepadanya dalam situasi-situasi yang konkret. Kadang-kadang Al-Qur'an memberikan suatu jawaban bagi sebuah pertanyaan atau masalah, namun terkadang jawaban-jawaban ini dinyatakan dalam batasan-batasan suatu *ratio legis* yang eksplisit atau semi eksplisit.[108] Dengan kata lain, Al-Qur'an juga memberikan rasionalisasi atau alasan-alasan ketika menetapkan suatu ketentuan hukum. Hal ini penting untuk dipahami oleh *mufassir* agar ia tidak terjebak dalam bingkai teks yang *rigid* dan mengabaikan tujuan moralnya.

Seseorang *mufassir* yang terjebak pada teks Al-Qur'an, tanpa bisa menangkap spirit yang ada di baliknya cenderung akan mempersempit jangkauan makna Al-Qur'an itu sendiri. Sebab, teks Al-Qur'an itu terbentuk oleh sistem bahasa (dalam hal ini adalah bahasa Arab). Bahasa, di samping tunduk pada sistem dan konteks budaya yang berlaku, dia juga memiliki keterbatasan untuk mengungkap gagasan atau ide Tuhan, mengingat bahasa itu terdiri dari huruf-huruf, sementara huruf itu terbatas. Meski demikian, Tuhan "harus" menggunakan medium bahasa untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya kepada manusia. Sebab, sebenarnya tidak ada sesuatu yang dapat kita pahami di luar teks. Dengan kata lain, tidak ada kenyataan yang dapat kita pahami atau kita pikirkan di luar tanda bahasa.

---

[108] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* hlm. 5.

Bahasa Al-Qur'an yang dipakai oleh Tuhan untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya sesungguhnya adalah bahasa manusia. Posisi Tuhan di sini hanyalah sebagai peminjam bahasa (*musta'îr al-lughah*). Sebab tanpa itu, manusia (baca: orang Arab ketika itu) tidak akan dapat memahami Al-Qur'an.[109] Mengingat bahasa yang terungkap dalam teks memiliki keterbatasan maka seorang *mufassir* perlu menembus batas-batas tekstualitas Al-Qur'an dengan cara menemukan ideal moral yang lebih universal. Hal itu hanya mungkin dilakukan dengan cara pembacaan kontekstual, menangkap pandangan dunia Al-Qur'an itu sendiri.

Lebih lanjut Rahman menguraikan secara tegas langkah kerja operasional dari gerakan ganda (*double movement*) tersebut. *Pertama*, seorang *mufassir* harus memahami makna atau arti dari suatu pernyataan (ayat) dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan tersebut merupakan jawabannya. Sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam konteks yang juga spesifik (baca: *asbâb an-nuzûl* mikro), seorang *mufassir* juga perlu melakukan kajian atas *asbâb al-nuzûl makro*, yakni bagaimana situasi dan kondisi sosial-politik-ekonomi masyarakat Arab ketika itu, dan juga adat-istiadat serta aspek-aspek kehidupan masyarakat lainnya, khususnya di Makah dan sekitarnya.

Dengan kata lain, langkah pertama dari gerakan ganda adalah upaya sungguh-sungguh memahami konteks mikro dan makro di saat Al-Qur'an diturunkan. Setelah itu, *mufassir* mencoba menangkap makna asli (*original meaning*) dari ayat Al-Qur'an dalam konteks sosio-historis era kenabian. Dari situ maka akan ditemukan ajaran universal Al-Qur'an yang melandasi berbagai perintah normatif Al-Qur'an.

---

[109] Lihat QS. asy-Syu'arâ' [42]: 195; QS. Yûsuf [12]: 2; QS. az-Zukhrûf [43]: 4, dan QS. al-Ahqâf [46]: 12.

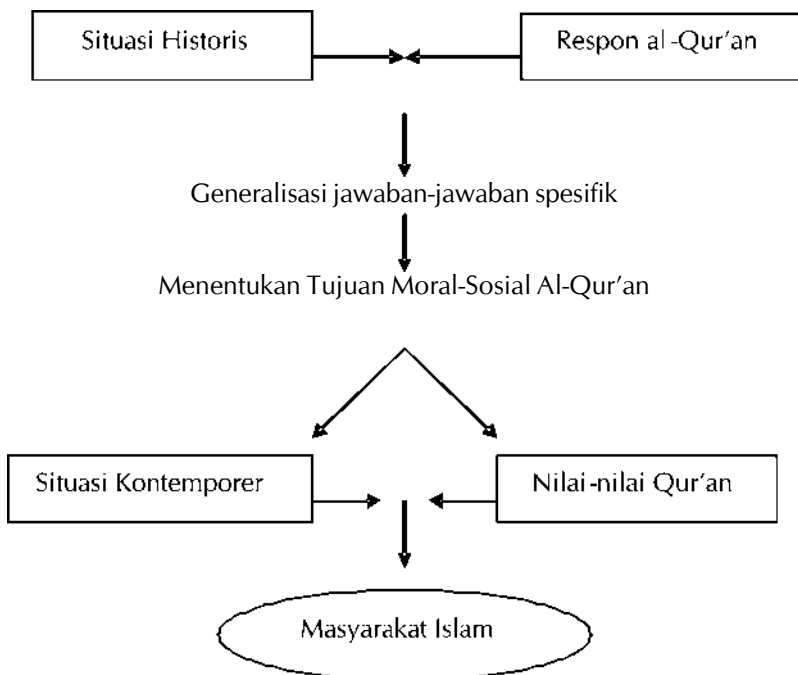
Kedua, melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial yang disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering dinyatakan.

Langkah pertama di atas memang mengimplikasikan pada langkah kedua. Selama proses bolak-balik dalam gerakan ganda ini, seorang *mufassir* tetap harus memperhatikan arah ajaran Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan akan koheren dengan yang lainnya.[110] Akan tetapi, sebagaimana ditulis oleh Amin Abdullah, untuk mempraktikkan "gerakan ganda" ini diperlukan analisis yang sangat rumit dan kompleks. Sayangnya, Rahman tidak mengelaborasi secara detil mengenai bagaimana melakukan analisis yang mustinya melibatkan antara wilayah sosial dan intelektual dan bagaimana pula melakukannya?[111]

Struktur hermeneutika *double movement* secara skematis dapat diilustrasikan sebagai berikut:

[110] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 6.

[111] Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurafiq (*ed.*) *Madzhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press dan Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 1992), hlm. 123.

STRUKTUR HERMENEUTIKA DOUBLE MOVEMENT

Metode hermeneutika *double movement* yang diramu dengan metode tematik agaknya dimaksudkan oleh Fazlur Rahman untuk mereformasi kesan adanya kontradiksi internal dalam Al-Qur'an yang dahulu menjadi alasan para ulama untuk menggulirkan konsep *nâsikh-mansûkh*. Kegagalan para ulama dalam memahami dan mengkompromikan ayat-ayat Al-Qur'an yang dinilai kontradiktif telah menjadikan mereka kemudian mengajukan konsep *naskh* (pembatalan ayat).[112] Padahal di dalam Al-Qur'an sama sekali tidak ada kontradiksi seperti dideklarasikan sendiri oleh Al-Qur'an (QS.

---

[112] Lebih lanjut lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Paradigma Konsep Naskh; Studi Kritis Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha*, Penelitian Individual di Fakultas Ushuluddin IAIN Tahun 2003, belum diterbitkan.

an-Nisâ' [4]: 82). Betapapun ia turun secara graduatif selama kurang lebih 23 tahun, namun di dalamnya tidak terjadi diskontinuitas pesan antara satu ayat dengan ayat lainnya. Dengan kata lain, ayat-ayat dan juga kandungan Al-Qur'an merupakan satu kesatuan, tidak ada kontradiksi internal.[113] Kesimpulan seperti ini tentu saja hanya akan bisa dimengerti jika seseorang mampu memahami Al-Qur'an secara komprehensif dan holistik dengan menangkap pesan universal di balik ayat, melalui pendekatan konteks sosio-historisnya.

Satu hal yang juga perlu dicatat adalah bahwa dengan metode hermeneutika *double movement* tidak berarti seseorang boleh mengabaikan pendekatan linguistik, seperti nahwu-sharaf, filologis, dan *balaghah*. Menurut Rahman, pendekatan linguistik tetap penting digunakan, namun ia harus menduduki tempat kedua dan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tetap harus dinilai dengan pemahaman dari Al-Qur'an itu sendiri. Artinya, kontrol metodologi untuk menggali ketepatan suatu makna tidak boleh dilepaskan dari konteks internal Al-Qur'an itu sendiri.

Pendekatan sosio-historis Fazlur Rahman ini sebenarnya merupakan kelanjutan dan penyempurnaan dari pendekatan *asbab an-nuzûl* yang telah ada sebelumnya. Dalam tradisi penafsiran klasik, para *mufassir* memang terlihat kurang apresiatif terhadap pendekatan sosio-historis, kecuali sekadar konteks historis verbal saja. Dalam tafsir-tafsir klasik dan pertengahan terkadang memang disertakan analisis *asbâbun nuzûl*, namun hal itu masih sebatas informasi mengenai kasus-kasus partikular yang dianggap menjadi latar belakang turunnya ayat. Selain itu, para *mufassir* terdahulu juga kurang tajam ketika memberikan analisis antara teks ayat dengan konteks historis. Artinya, dialektika teks dan konteks saat itu tam-

---

[113] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 143.

pak kurang diapreisiasi secara baik. Hal ini dapat dilihat dari karya sebagian ulama yang hanya mencatat konteks historis verbal dalam kitab yang menyendiri,[114] sehingga seolah tidak ada dialog antara konteks historis verbal dengan konteks semantis dari ayat yang memiliki *asbâb an-nuzûl*.

Pendekatan sosio-historis Fazlur Rahman ini tidak saja memberikan kepuasan teologis-spiritual mengenai kebenaran Al-Qur'an, tetapi juga mampu mengakomodir hal-hal yang empiris dalam pengalaman religius kaum muslimin. Model penafsiran dengan pendekatan sosio-historis tidak hanya mendeduksi ayat-ayat, tetapi juga mendialogkannya dengan kenyataan empiris yang sedang dialami oleh masyarakat.[115] Dari langkah seperti ini, maka hasil penafsiran diharapkan tidak hanya berada pada wilayah idealis-metafisis, tetapi benar-benar historis-empiris yang menyentuh persoalan konkret di masyarakat dan mampu menjadi solusi atas problem yang sedang dialami mereka.

Urgensi pendekatan sosio-historis adalah untuk memahami kondisi-kondisi aktual masyarakat Arab ketika Al-Qur'an turun dan juga dalam rangka menafsirkan pernyataan-pernyataan legal dan sosio-ekonominya. Bahkan menurut Rahman, pendekatan sosio-historis merupakan satu-satunya cara untuk menafsirkan Al-Qur'an yang dapat diterima dan berlaku adil terhadap tuntutan intelektual ataupun integritas moral. Dengan tegas Rahman menyatakan bahwa hanya dengan cara semacam inilah suatu apresiasi yang sejati terhadap tujuan-tujuan Al-Qur'an dan sunnah dapat dicapai.[116]

---

[114] Lihat misalnya Abû al-Hasan Ali Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl,* (Beirut: al-Maktabah ats-Tsaqâfiyyah, 1989) dan Jalaluddin as-Suyûthî, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl* dalam *Hâmisy Tafsir Jalalayn,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.).

[115] Bandingkan dengan Azyumardi Azra, "The Making of Islamic Studies in Indonesia", *Makalah* dalam Konfrensi Nasional Kajian Islam Indonesia, (Hotel Syahid Yogyakarta: 12-14 Desember, 2003), hlm. 4.

[116] Fazlur Rahman, "The Impac of Modernity on Islam", dalam Jurnal *Islamic Studies,* Jld. V, No. 1, (1966), hlm. 121.

Pendekatan sosio-historis yang serius dan jujur harus digunakan untuk menemukan makna teks Al-Qur'an. Aspek metafisis dari ajaran Al-Qur'an mungkin tidak menyediakan dirinya dengan mudah untuk dikenakan terapi historis, tetapi bagian sosiologisnya pasti menyediakan dirinya. Untuk itu, pertama-tama Al-Qur'an harus dipelajari dalam tekanan kronologisnya. Diawali dengan memeriksa bagian-bagian wahyu yang paling awal hal itu akan memberikan suatu persepsi yang cukup akurat tentang dorongan dasar dari gerakan Islam, sebagaimana yang dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan institusi-institusi yang dibangun belakangan. Demikian pula *mufassir* harus mengikuti bentangan Al-Qur'an sepanjang karier dan perjuangan Nabi Muhammad.

Lebih dari itu, pendekatan sosio-historis ini akan dapat menyelamatkan *mufassir* dari kesewenang-wenangan dan artifisialitas dalam menafsirkan Al-Qur'an. Di samping memetakan makna rincian-rinciannya, pendekatan ini juga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan dari pesan Al-Qur'an dalam suatu cara yang sistematis dan koheren.[117] Dangan kata lain, tujuan yang ingin dicapai dari pendekatan sosio-historis adalah mencari signifikansi ayat dalam konteks kekinian.

Dari paparan di atas terlihat ada semangat yang sama antara pendekatan sosio-historis dengan pendekatan *asbâb an-nuzûl* ketika seorang *mufassir* hendak menafsirkan Al-Qur'an. Al-Wâhidî, misalnya, pernah menyatakan bahwa tidak mungkin seseorang mampu menafsirkan ayat tanpa mengetahui terlebih dahulu bagaimana kisah dan sebab turunnya ayat tersebut.[118] Hanya saja, di sini Rahman lebih mempertajam tentang arti penting konteks sosio-historis dalam penafsiran dan dia membagi dua kategori *asbâb an-nuzûl*:

[117] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism, Its Scope, Method and Alternatives", hlm. 329.

[118] Abû al-Hasan Ali Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl*, hlm. 4.

pertama*, asbâb an-nuzûl mikro*, yang berupa konteks spesifik seperti yang ditulis dalam kitab *Asbâb an-Nuzûl* oleh al-Wahidi dan as-Suyûthi. Hanya saja, *asbâb an-nuzûl mikr*o ini dinilai oleh Rahman sering membingungkan, mengingat banyak riwayat yang kadang saling bertentangan satu sama lain. Kedua, *asbâb an-nuzûl makro* yang berupa konteks *environmental* yang lebih luas, yakni situasi sosio-historis masyarakat Arab di saat Al-Qur'an diturunkan dan perkembangan karir perjuangan dakwah nabi dalam menyampaikan Islam di masyarakat.

Metode Ijtihad dengan Pendekatan Teori *Hudûd*

Teori *hudûd* merupakan salah satu kontribusi orisinal Syahrur dalam survei selama lebih kurang 20 tahun (1970-1990) ketika dia menulis buku *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*. Bagian ini akan menjelaskan tentang "teori batas" (*nazhariyyah al-hudûd*) yang dipakai oleh Syahrûr dalam merespons problem kontemporer, terutama yang terkait dengan masalah hukum.

Sebagaimana disingung di depan bahwa konsekuensi logis dari dibedakannya istilah *al-Kitâb* dan *al-qur'ân* atau *Kitâb ar-Risâlah* dan *Kitâb an-Nubuwwah* adalah diterapkannya secara ketat dua metode penafsiran, yakni metode ijtihad yang dipakai untuk memahami ayat-ayat *muhkamat* (ayat-ayat *risâlah*) dan metode takwil yang digunakan untuk memahami ayat-ayat *mutasyâbihât* (ayat-ayat *nubuwwah*).

Secara harfiah, term ijtihad berasal dari asal kata *j-h-d* yang berarti usaha keras dan gigih. Sedangkan secara terminologi, ijtihad berarti penggunaan penalaran hukum secara independen untuk memberikan jawaban atas suatu masalah ketika Al-Qur'an dan as-Sunnah diam tidak memberikan jawaban.[119]

---

[119] Lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah,* hlm. 53.

Dalam hal ini, Syahrûr memang tidak secara tegas memberikan definisi dan penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan ijtihad. Hal itu boleh jadi karena istilah tersebut dianggap sudah populer. Akan tetapi, dari aplikasinya, penulis dapat menyimpulkan bahwa ijtihad dengan pendekatan teori batas (*limit theory*) adalah sebuah metode memahami ayat-ayat hukum (*muhkamat*) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer agar ajaran Al-Qur'an tetap relevan dan kontekstual sepanjang masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah (*hudûdullâh*).

Teori batas ini mempunyai kontribusi besar bagi perkembangan metodologi penafsiran Al-Qur'an, khususnya yang terkait dengan ayat-ayat hukum. Di antara kontribusi tersebut adalah: *pertama,* dengan teori *hudûd*, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap telah final dan pasti tanpa ada alternatif pemahaman lain (*qath'iy ad-dalâlah*), ternyata memiliki kemungkinan untuk diinterpretasikan secara baru dan Syahrûr mampu menjelaskannya secara metodologis dan mengaplikasikannya dalam penafsirannya, melalui pendekatan matematis (*al-mafhûm ar-riyâdhi*). *Kedua,* dengan teori *hudûd*, seorang *mufassir* akan mampu menjaga sakralitas teks, tanpa harus kehilangan kreativitasnya dalam melakukan ijtihad untuk membuka kemungkinan interpretasi, sepanjang masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah (*hudûdullâh*).

Bagi Syahrûr, konsep ijtihad hanya berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah disebutkan dalam teks Al-Qur'an, yang di dalamnya memuat *hududullâh*. Ijtihad tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi tentang *asy-sya'âir* (ibadah ritual), mengingat hal itu bersifat *ta'abbudî* sehingga melakukan ijtihad dalam masalah tersebut justru merupakan bid'ah. Dengan demikian, hal-hal yang sifatnya ritual cukup diterima begitu saja sebagai sebuah doktrin. Demikian pula Syahrûr berpendapat bahwa ijtihad tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi panduan akhlak (moral), seperti masalah

larangan berdusta (*kidzb*), hipokrit (*nifâq*), dan mengadu domba (*namîmah*). Sebab, semua itu secara moral tentu tidak disukai dan telah diharamkan Al-Qur'an sehingga tidak perlu diijtihadi.[120]

Pendek kata, ijtihad dalam teori *hudûd* (*limit theory*) secara konseptual dan aplikatif merupakan paradigma baru yang memberikan ruang gerak yang dinamis, kreatif, dan dialektis di mana penetapan hukum tetap berada dalam wilayah antara batas minimal (*hadd al-adnâ*) dan batas maksimal (*hadd al-a'lâ*) dan tidak melanggar kedua batas tersebut.

Penerapan wilayah *hudûdiyyah* ini menggambarkan adanya wilayah-wilayah yang menunjukkan perbedaan aktivitas kehidupan manusia, seperti dalam masalah pembunuhan, pencurian, pembagian waris, pernikahan, perceraian, jual beli, perzinaan, dan masalah poligami. Kebebasan ruang ijtihad digambarkan oleh Syahrûr seperti dalam permainan sepak bola, di mana para pemain sepak bola dapat bermain bebas (untuk memasukkan bola ke gawang lawan), selagi berada dalam batas-batas waktu dan batas lapangan yang telah ditentukan.[121] Ilustrasi tersebut hemat penulis sangat menarik sebab dengan begitu, hukum Islam dapat dimungkinkan untuk berkembang dan bergerak secara dinamis, tetapi tetap berada dalam batas-batas *hudûdullâh,* yakni antara *hadd al-adnâ* (batas minimal) dan *hadd al-a'lâ* (batas maksimal).

Secara konseptual, teori *hudûd* yang dirumuskan Syahrûr berbeda sama sekali dengan yang selama ini dipahami oleh para fuqaha terdahulu. Jika teori *hudûd* konvensional cenderung bersifat statis, *rigid*, tekstual, dan hanya menyangkut ancaman hukuman (*al-'uqûbât*) maka tidak demikian halnya dengan teori *hudûd* Syahrûr yang bersifat dinamis-kontekstual dan tidak hanya menyangkut

---

[120] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah,* hlm. 143.

[121] *Ibid.,* hlm. 144.

masalah ancaman hukum (*al-'uqûbât*), tetapi juga masalah aturan-aturan hukum yang lain, seperti masalah pakaian perempuan (*libâs al-mar'ah*), poligami (*ta'addud az-zaujât*), dan pembagian warisan.

Untuk itu, sebelum penulis membahas lebih jauh tentang teori *hudûd* versi Syahrûr, tampaknya perlu dijelaskan terlebih dahulu teori *hudûd* konvensional sehingga jelas pergeseran paradigma teori *hudûd* klasik-konvensional dengan teori *hudûd* kontemporer versi Syahrûr.

Ijtihad dalam Teori *Hudûd* Konvensional

Kata *hudûd* adalah bentuk plural dari kata *hadd* yang artinya batas. Dalam kamus *Bahr al-Muhîth* karya al-Fairuzzabadi dan *Lisân al-'Arab* karya Ibn Manzhûr, *al-hadd* diartikan sebagai *al-hâjiz baina asy-sya'i wa muntahâ asy-syai'*,[122] yakni batas atau penghalang yang membatasi sesuatu dan merupakan puncak dari sesuatu. Jika dikatakan *hadd al-ardh* berarti batas tanah. *Hadd* juga dapat berarti larangan atau pencegahan. Oleh karena itu, sebuah ancaman hukuman atas sesuatu yang dilarang juga disebut dengan *hadd* karena dengan ancaman itu diharapkan dapat mencegah orang dari melakukan kejahatan. Akan tetapi, di dalam Al-Qur'an sendiri sebenarnya tidak ada kata *hadd* yang berarti hukuman. Ia berubah pengertiannya menjadi hukuman setelah munculnya teori hukum fiqh sehingga dalam kitab-kitab fiqh bisanya ada bab tersendiri, yaitu *bâb al-hudûd* (bab hukuman). Oleh karena itu, dalam teori fiqh konvensional, *hudûd* dipahami sebagai ancaman hukuman atau *al-'uqûbât* yang dimaksudkan untuk mencegah pelanggaran hukum.[123]

---

[122] Diakses melalui CD ROM *Maktabah 'Ulûm Al-Qur'ân wa at-Tafsîr*, tanpa ada catatan halamannya.

[123] Fazlur Rahman, "The Concepts of Hadd in Islamic Law", dalam Jurnal *Islamic Studies,* No. 1, Vol. IV, (Maret 1965), hlm. 238.

Selain itu, *hadd* juga bermakna ukuran (*at-taqdîr*) karena ukuran hukuman ini sudah diukur dan ditentukan oleh *asy-Syâri'* (pembuat hukum). Selain itu, *hadd* terkadang juga digunakan untuk menyebut kemaksiatan itu sendiri, sebagaimana firman Allah, *tilka hudûdullâh falâ taqrabûhâ.*[124]

Berangkat dari makna semantis tersebut, dalam teori fiqh konvensional istilah *hudûd* diartikan sebagai ancaman hukuman yang telah ditentukan kadar dan bentuknya oleh Al-Qur'an dan hadits terhadap pelaku tindakan kejahatan yang berkenaan dengan hak masyarakat dan hukuman itu dipahami sebagai sesuatu yang *rigid* sehingga tidak dapat ditawar-tawar lagi.[125] Jadi, dalam teori *hudûd* konvensional tidak ada lagi ruang ijtihad karena ayat-ayat yang berbicara tentang *hudûd* dipandang sebagai ayat yang sudah pasti dan final (*qath'iy ad-dalâlah*).

Secara kategoris, para ulama fiqh membagi tindakan kejahatan berdasarkan dampaknya menjadi dua: *pertama,* tindakan kejahatan yang dampak negatifnya akan dirasakan oleh perorangan; dan *kedua*, tindakan kejahatan yang dampak negatifnya akan dirasakan oleh masyarakat umum. Apabila efek negatif dari tindakan kejahatan tersebut dirasakan secara perorangan maka akan diancam dengan hukuman *qishâsh* atau denda. Misalnya kejahatan yang berupa pembunuhan atau melukai orang. Sedangkan tindakan kejahatan yang melanggar hak umum, yaitu tindakan kejahatan yang efek negatifnya dirasakan oleh masyarakat umum maka tindakan itu akan diancam dengan hukuman *hudûd*. Dari sini tampak jelas bahwa teori *hudûd* yang dibangun oleh para ulama fiqh dahulu lebih dimaksudkan

---

[124] Muhammad ibn Isma'il al-Kahlanî ash-Shan'anî, *Subul as-Salâm; Syarh Bulûgh al-Marâm,* Jld. IV, (Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Halabi, 1960), hlm. 3.

[125] Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah*, Ensiklopedi Islam Indonesia,* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992), hlm. 329.

sebagai ancaman hukum yang sifatnya final sehingga tidak dapat ditawar-tawar lagi.

Sementara itu, hukum *qishash* (hukuman setimpal) atau *diat* (denda) termasuk dalam hak perorangan sehingga ahli waris dari pihak yang terbunuh berhak menggugurkan hukuman itu dengan cara memaafkannya. Akan tetapi, karena pembunuhan itu juga dapat mengancam keamanan umum maka walaupun perorangan telah memaafkannya, si pembunuh tetap harus dihukum oleh masyarakat umum yang diwakili hakim dengan bentuk hukuman *ta'zir*.

Lebih lanjut, para ulama mengidentifikasi beberapa tindakan yang dapat diancam dengan hukuman *hudûd,* yakni:

1. Perzinaan. Jika pelaku persinaan adalah perjaka (*ghayr muhshan*) dan perawan (*ghairu muhshanât*) maka ia diancam dengan hukuman dera seratus kali (QS. an-Nûr [24]: 2). Sedangkan jika pelakunya adalah *muhshan/muhshanât* (bukan perjaka dan juga bukan perawan) maka pelakunya akan dihukum *hadd* rajam (dilempari batu) sampai mati. hukuman ini pernah dipraktikkan oleh nabi terhadap dua pezina, laki-laki dan perempuan bernama Mâ'iz dan Ghâmidiyyah, sebagaimana diceritakan dalam hadits Imam Muslim.[126]
2. Menuduh perempuan baik-baik berbuat zina. Jika penuduh tidak dapat menghadirkan saksi-saksi yang diperlukan maka dia diancam dengan hukum *hadd* sebanyak delapan puluh kali dera (QS. an-Nûr [24]: 4).
3. Pencurian. Pelaku pencurian diancam dengan hukuman potong tangan (QS. al-Mâ'idah [5]: 38).

[126] Abû al-Husayn Muslim ibn Hajjâj al-Qusyairy an-Nisaburi, *Shahih Muslim,* Jld. II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), hlm. 108-109. Lihat pula ash-Shan'ani, *Subûl as-Salâm*, Jld. IV, hlm. 6-7.

4. Minum *khamr* atau minuman keras. Palaku minum-minuman *khamr* diancam dengan hukuman dera (cambuk) empat puluh kali, seperti yang dijelaskan dalam hadits riwayat Imam Muslim.
5. Gangguan keamanan atau perampok (*al-Hirabah* dan *Quththâ' ath-Tharîq*). Palakunya akan dihukum *hadd,* dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri tempat kediamannya (QS. al-Mâ'idah [5]: 33).
6. Pembunuhan secara sengaja. Pelakunya akan diancam hukuman *hadd,* yakni dibunuh (*qishâsh*) (QS. al-Baqarah [2]:178).

Dari ayat-ayat yang berbicara tentang hukuman kejahatan tersebut, tampak jelas bahwa masing-masing pelaku kejahatan akan diancam dengan hukuman *hadd*, di mana bentuk dan jumlahnya telah ditetapkan secara pasti dalam ayat Al-Qur'an atau hadits nabi. Jadi, teori *hudud* konvensional dibangun atas dasar apa yang dinyatakan oleh *nash*, bukan oleh realitas. Hal ini juga ditegaskan oleh Muhâmi asy-Syawwâf bahwa *al-hadd yudrak min manthûq an-nash* (hukuman *hadd* diketahui dari apa yang dikatakan oleh *nashsh*).[127] Oleh karena itu, penulis menyebut ijtihad dalam teori *hudûd* konvensioal bersifat tekstualis-skriprtualis dan *fixed*.

Sebagai implikasinya, ayat-ayat atau hadits-hadits yang berbicara mengenai ancaman hukuman tersebut diklaim sebagai ayat atau hadits yang bersifat *qath'iy ad-dalâlah* (sudah pasti pengertiannya) dan hanya memiliki satu alternatif penafsiran. Implikasi lebih lanjut, hukum Islam (fiqh) akan terkesan beku dan tidak dinamis. Bahkan hukum potong tangan dan *qishâsh* oleh sebagian orang dianggap sebagai salah satu bentuk "kekejaman" yang tidak berperikemanusiaan dan melanggar HAM.

[127] Muhâmi Munîr Muhammad Thâhir asy-Syawwâf, *Tahafut al-Qira'ah al-Muâ'shirah,* (Limmassol Cypyprus: asy-Syawwaf li an-Nasyr wa ad-Dirâsah, 1993), hlm. 551.

Dalam teori *hudûd* konvensional tidak dikenal istilah batas minimal dan batas maksimal. Meskipun demikian, *hudûd* akan diberlakukan dengan syarat-syarat tertentu, seperti yang secara detil dijelaskan dalam kitab-kitab fiqh. Apabila syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi secara sempurna maka hukuman *hadd* tidak dapat diberlakukan. Sebagai gantinya, pelaku kejahatan akan dikenai hukuman *ta'zir* (hukuman yang berat-ringannya diputuskan berdasarkan ijtihad seorang hakim). Demikian pula dalam teori *hudûd* konvesional, hukuman *hudûd* tersebut adalah ancaman yang dikenakan kepada pelaku kejahatan yang berkenaan dengan kepentingan umum. Dengan kata lain, hukuman *hudûd* adalah hak umum (*public law*), sehingga tidak seorang pun yang dapat menggugurkannya, jika memang pelakunya telah memenuhi persyaratan untuk dihukum *hadd*.[128] Sebagai contoh, seorang pencuri yang tertangkap tangan mencuri barang yang telah memenuhi standar nisab tertentu maka ia harus dipotong tangannya meskipun, misalnya, pihak yang dicuri telah memaafkannya.

Akan tetapi harus diperhatikan bahwa meskipun secara teoretis hukuman *hudûd* bersifat *rigid,* namun kadang dalam eksekusi hukumnya juga sangat tergantung atau dipengaruhi oleh situasi dan kondisi. Umar bin Khaththab, misalnya, pernah tidak memberkalukan hukum potong tangan terhadap seorang pencuri yang secara ekonomi memang miskin dan dia melakukan pencurian di masa paceklik.[129] Tindakan Umar bin Khtahthab ini rupanya menginspsirasi para *mufassir* kontemporer, seperti Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Bagi Rahman, misalnya, ketetapan legal formal (dalam hal ini hukuman potong tangan) tidak harus selalu dilakukan karena

[128] Uraian tentang teori *hudûd* konvesional lebih rinci dapat dilihat dalam ash-Shan'anî, *Subûl as-Salam*, bab "Kitâb al-Hudûd", jilid IV, hlm 3-36. Lihat pula Musthafâ Dayb al-Baghâ', *Al-Tahdzîb fî Adillah Matn Ghâyah wa al-Taqrîb,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), hlm. 205-225.

[129] Busthâmî Muhammad Sa'îd, *Mafhûm Tajdîd ad-Dîn,* (Kuwait: Dâr ad-Da'wah, 1984), hlm. 269.

yang lebih penting adalah dimensi ideal moral di balik ketetapan legal formal tersebut, yaitu pentingnya menciptakan kesejahteraan dan keadilan sosial. Di sisi lain, Syahrûr coba merekonstruksi teori *hudûd* dengan perspektif baru, di mana hukum potong tangan (*qath' al-yad*) hanya dipandang sebagai batas maksimal (*al-hadd al-a'lâ*). Artinya, tidak setiap pencuri harus dihukum potong tangan. Dalam kondisi tertentu, seorang pencuri dapat saja dimaafkan, sebagai hukuman batas minimal (*hadd al-adnâ*). Dalam hal ini, seorang hakim dapat berijtihad untuk menentukan hukuman yang dianggap paling tepat bagi sang pencuri, yang penting hukuman yang dijatuhkan kepada pencuri itu masih berada dalam batas-batas hukum yang telah ditentukan oleh Allah.

Ijtihad dalam Teori *H̲udûd* Muh̲ammad Syah̲rûr

Seperti telah disinggung di muka, salah satu temuan orisinal Syahrûr dalam rangka menafsirkan ulang ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum) dalam Al-Qur'an adalah apa yang disebutnya dengan teori batas (*nazhariyyah al-hudûd, limit theory*). Teori ini dibangun atas asumsi bahwa *risalah* Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah *risalah* yang bersifat mendunia (*'âlamiyah*) dan dinamis sehingga ia akan tetap relevan dalam setiap zaman dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*).

Menurut Syahrûr, kelebihan *risalah* Islam adalah karena di dalamnya terkandung dua aspek gerakan, yakni gerakan konstan (*istiqâmah*) dan gerakan dinamis (*hanîfiyyah*). Dua hal inilah yang menyebabkan ajaran Islam menjadi fleksibel. Namun demikian, sifat fleksibilitas ini berada dalam bingkai *hudûdullâh* (batas-batas hukum Allah).

Jika para rasul sebelumnya menerima *risalah* yang bersifat '*ainiyyah-haddiyah,* yakni konkret-operasional maka tidak demikian halnya dengan *risalah* yang dibawa oleh Nabi Muhammad se-

bagai nabi terakhir, di mana *risalah*-nya bersifat *hudûdiyyah,* yang masih memungkinkan adanya ruang ijtihad di dalamnya.[130]

Dengan demikian, ada perbedaan yang cukup tajam antara istilah *haddiyyah* dengan *hudûdiyyah*. Hukum-hukum *haddiyah* bersifat statis, *fixed,* dan tanpa alternatif, sedangkan *hudûdiyyah* bersifat dinamis dan dimungkinkan adanya alternatif lain dalam interpretasi. Dalam kamus Hans Wehr, *hudûdullâh* dimaknai sebagai *the bounds or restrictions that God has placed on mans freedom of action* (lingkaran atau batas-batas di mana Allah menempatkan kebebasan manusia untuk bertindak dan berjtihad).[131] Makna inilah yang juga dipahami oleh Syahrûr. Dengan demikian, *hudûd* dalam pandangan Syahrur tidak hanya berkaitan dengan ancaman hukuman, tetapi juga berkaitan dengan kebebasan bertindak (*freedom of action*), sesuai dengan batas-batas yang ditetapkan oleh Allah. Atas dasar itulah sebagian pengkritik Syahrûr menyatakan bahwa dia terpengaruh pemikiran Mu'tazilah.[132]

Kerangka analisis teori *hudûd* Syahrûr dibangun atas dasar pemahaman yang serius terhadap dua karakter utama ajaran Islam, yakni dimensi *istiqâmah* (gerak konstan) dan dimensi *hanîfiyyah* (gerak dinamis). Dua karakter itu merupakan oposisi biner (*binary opposition*) yang melahirkan gerakan dialektik (*al-harakah al-jadaliyyah*), yang darinya lahir lapangan baru dalam pembuatan *tasyri',* baik secara kuantitas maupun kualitas. Dengan begitu, hukum Islam akan terus-menerus mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan problem yang dihadapi umat manusia.[133]

---

[130] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 40.

[131] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan, Cet. III, (Beirut: Librairie Duliban, 1999), hlm. 159.

[132] Ghâzi Tawbah, "Syahrûr Yulawwi A'nâq an-Nushûsh li Agrâdlin Ghair al-'Ilmiyyah wa Taftaqirru ila Barâ'ah", dalam Majalah *Al-Mujtama'*, No. 1301, (29 Muharram 1419 H./ 26 Mei 1998 M.), hlm. 56-57.

[133] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 447.

Dua karakter ajaran Islam, yakni *istiqâmah* dan *hanîfiyyah* ini menurut Syahrur diambil dari Al-Qur'an. Istilah *istiqâmah* yang diderivasikan dari *q-w-m* yang secara bahasa, antara lain, berarti *al-intishâb aw al-'azm* (lurus, kuat, tegak atau kokoh) dipahami dari beberapa ayat Al-Qur'an: QS. al-Fâtihah [1]: 6; QS. al-An'âm [6]: 153 dan 161, dan QS. ash-Shaffât [37]: 118. Sedangkan istilah *hanî-fiyyah* yang berasal dari *h-n-f* dan secara bahasa berarti *al-mail wa al-inhirâf* (condong dan menyimpang), diambil dari beberapa ayat Al-Qur'an: QS. al-An'âm [6] 79 dan 161; QS. ar-Rûm [30]: 30; QS. al-Bayyinah [98]: 5; QS. al-Hajj [22]: 31; QS. an-Nisâ' [4]: 125; QS. Yûnus [10] 105; QS. an-Nahl [16]: 120 dan 23, dan QS. Ali Imrân [3]: 67 dan 95.

Dengan mengiventarisasi ayat-ayat tersebut, Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa *hanifiyah* merupakan "deviasi" atau "pe-nyimpangan" dari sesuatu yang lurus (*linier*). Sedangkan *istiqâ-mah* adalah sesuatu yang lurus mengikuti jalan linier. Kedua sifat tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, dan bahkan menyatu menjadi kekuatan agama Islam, seperti yang ditegaskan dalam ayat:

> Katakanlah: "Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar; agama Ibrahim yang *hanif*; dan Ibrahim itu bukanlah termasuk golongan orang-orang musyrik". (QS. al-An'âm [6]: 161).

Kata *hanîf* dalam ayat tersebut, oleh Syahrûr tidak diartikan dengan "lurus" seperti dalam terjemahan Al-Qur'an Tim Departemen Agama, tetapi kata itu diartikan dengan *taghayyur,* yakni gerak dinamis atau elastis. Dua karakter (*istiqâmah* dan *hanîfiyyah*) yang berbeda, namun menyatu dalam ajaran Islam, menurut Syahrûr akan memunculkan berbagai alternatif dalam *tasyrî'* (penetapan hukum atau undang-undang) dan juga akan menjadi basis tegaknya

Islam sepanjang masa.[134] Asumsinya adalah bahwa Islam merupakan agama fitrah yang memiliki sifat *hanîf* (dinamis-elastis) sehingga ia pasti akan selaras dengan fitrah manusia dan hukum alam. Keyakinan ini didasarkan pada QS. ar-Rûm [30]: 30.

Manusia dengan akalnya memiliki potensi untuk menggunakan kecerdasannya, sedangkan alam semesta mempunyai tabiat bergerak dan berubah. Hubungan antara fitrah manusia dan hukum alam ini digambarkan oleh Syahrûr seperti mata manusia yang hanya akan melihat sesuatu jika ada cahaya yang masuk ke retina dan telinga manusia yang hanya mampu mendengar suara yang memiliki getaran gelombang yang berfrekuensi antara 20-20.000 Hz.

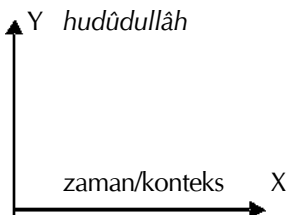
Menurut Syahrur, aspek *istiqâmah* dari ajaran Islam tidak lain adalah *hudûdullâh* (batas-batas hukum Allah) itu sendiri sehingga gerak dinamis (aspek *hanifiyyah*) yang direpresentasikan oleh putaran zaman dan tempat akan tetap berada dalam batas-batas hukum Allah. Hubungan antara aspek *istiqâmah* dan *hanîfiyyah* mempunyai signifikansi bagi perkembangan hukum Islam. Sebab, dengan begitu hukum Islam dapat diadaptasikan sesuai dengan perkembangan dan perubahan zaman. Dalam hal ini, manusia bergerak dalam ruang *hanîfiyyah,* namun tetap berada dalam batas-batas *istiqâmah*. Jika hal itu ditarik dalam konteks hukum Islam maka *hanîfiyyah* berarti gerak dinamis mengikuti perkembangan ruang dan waktu, sementara *hanifiyyah* berarti bahwa gerak dinamis itu senantiasa didasarkan pada hukum-hukum yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an.

Lebih lanjut, Syahrûr membagi *hudûd* itu ke dalam dua bagian. *Pertama, al-hudûd fî al-'ibâdah,* yakni batasan-batasan yang berkaitan dengan ibadah ritual murni. Dalam hal ini, tidak ada medan ijtihad. Hal-hal yang bersifat *asy-sya'â'ir* cukup diterima begitu saja

[134] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 449.

dan pemahamannya tidak pernah berubah sejak zaman nabi hingga sekarang, seperti cara melakukan shalat, puasa, dan haji. Ijtihad dalam hal ini justru dianggap sebagai bid'ah.[135]

Kedua, al-hudûd fi al-ahkâm (batas-batas dalam hukum). Dalam hal ini, Syahrûr membaginya menjadi enam macam, di mana aplikasi dari teori *hudûd* Syahrûr menggunakan pendekatan analisis metematis (*at-tahlil ar-riyâdhi*). Secara genealogis, teori ini dahulu dikembangkan oleh seorang ilmuan bernama Issac Newton, terutama mengenai persamaan fungsi yang dirumuskan dengan Y = F (X), jika ia hanya mempunyai satu variabel dan Y + F (X,Z), jika ia mempunyai dua variabel atau lebih.[136]

Memahami persamaan fungsi ini menjadi sesuatu yang niscaya bagi seseorang yang akan memahami ajaran Islam yang memiliki dua sisi yang berlawanan, namun saling berkaitan (*interwined*), yaitu sisi *ats-tsâbit* (*al-istiqâmah*) yang bergerak konstan dan sisi *al-hanifiyyah* (*al-mutaghayyir*) yang bergerak dinamis. Hubungan antara sisi *al-istiqâmah* dan sisi *al-hanifiyyah* dapat digambarkan seperti kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Lihat gambar berikut ini.

Dalam kaitannya dengan metode ijtihad maka wilayah ijtihad sesungguhnya berada pada kurva tersebut, di mana sumbu X meng-

[135] *Ibid.,* hlm. 453 dan 488-491.

[136] *Ibid.,* hlm. 579.

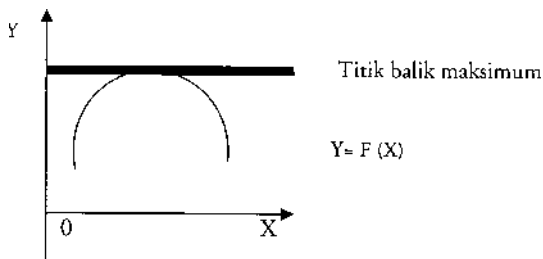
gambarkan zaman konteks waktu dan sejarah, sedangkan sumbu Y menggambarkan undang-undang yang ditetapkan oleh Allah. Dengan demikian, dinamika ijtihad sesungguhnya berada dalam wilayah kurva (*hanîfiyyah*), yang bergerak sejalan dengan sumbu X. Hanya saja, gerak dinamis itu dibatasi oleh *hudûdullâh,* yakni sumbu Y (kurva *istiqâmah*).[137]

Aplikasi dari persamaan fungsi itu memiliki alternatif jawaban yang bervariasi, namun semuanya dapat disimpulkan menjadi enam macam, yaitu tiga dalam bentuk persamaan kuadrat, dua dalam bentuk fungsi trigonometri, dan satu dalam bentuk fungsi rasional.[138] Syahrûr mengaplikasikan enam prinsip batas yang dibentuk oleh daerah hasil (*range*) dari perpaduan antara kurva terbuka dan kurva tertutup pada sumbu X dan sumbu Y,[139] sebagai berikut:

1. *Halât hadd al-a'lâ,* yaitu posisi batas maksimal. Ia merupakan daerah hasil (*range*) dari persamaan fungsi Y= F (x) yang berbentuk garis lengkung menghadap ke bawah (kurva tertutup), yang hanya memiliki satu titik balik maksimum, berhimpit dengan garis lurus dan sejajar dengan sumbu X. Persamaan fungsi tersebut bisa digambarkan sebagai berikut:

[137] Bandingkan dengan Burhanuddin, "Artikulasi Teori Batas (*Nazhariyyah al-Hudûd*) Muhammad Syahrûr dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia", dalam Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya,* (Yogyakarta: Forstudia-Islamika, 2003), hlm. 158.

[138] Mengenai variasi dari persamaan fungsi tersebut dapat dilihat lebih lanjut dalam Edwin J. Purcell, *Kalkulus dan Geometri Analitik*, Jld. I, (Jakarta: Airlangga, 1984).

[139] Lihat Muhammad Syahrûr, "Applying the Concept of "Limit" to the Rights of Muslim Women", dalam *Artikel* yang dikumpulkan oleh Burhanuddin, "Hans Collection of Islamic Studies", (Desember 2000), hlm. 32-35.

Halâh hadd al-a'lâ ini hanya memiliki batas maksimal saja sehingga penetapan hukumnya tidak boleh melebihi batas tersebut, tetapi boleh di bawahnya atau tetap berada pada garis batas maksimal yang telah ditentukan oleh Allah. Sebagai contoh dari ketentuan Tuhan yang masuk kategori ini adalah ayat-ayat yang menjelaskan tentang hukuman setimpal (*qishâsh*):

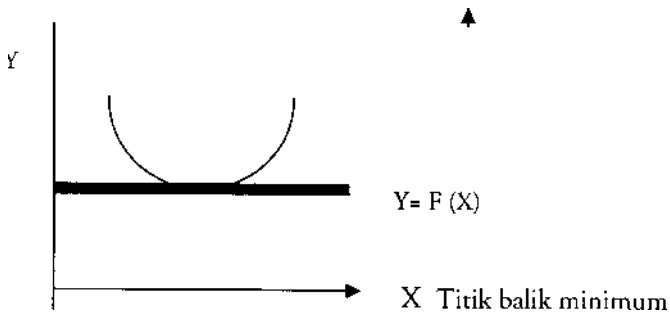
> Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishash* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan. Maka barang siapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (*diat*) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barang siapa yang melampaui batas sesudah itu maka baginya siksa yang sangat pedih. (QS. al-Baqarah [2]: 178).

Demikian pula ayat yang berbicara tentang hukuman potong tangan bagi pencuri, baik laki-laki maupun perempuan.

> Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Mâ'idah [5]: 38).

Menurut Syahrûr, hukuman *qishâsh* ataupun potong tangan merupakan batas hukuman maksimal. Dengan demikian, seorang hakim tidak boleh menetapkan hukuman kepada pem-

bunuh atau pencuri melebihi batas maksimal yang telah ditentukan Allah tersebut. Akan tetapi, dia boleh menetapkan hukuman yang lebih rendah dari hukum *qishash* atau hukum potong tangan sesuai dengan situasi dan kondisi objektif.

2. *Hâlah hadd al-adnâ,* yakni posisi batas minimal. Persamaan fungsi dalam posisi ini mempunyai daerah hasil berbentuk kurva terbuka (parabola) yang memiliki satu titik balik minimum, terletakan berhimpit dengan garis sejajar sumbu X. Persamaan fungsi tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Dalam posisi ini, suatu keputusan hukum boleh dilakukan di atas batas minimal yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an atau tepat berada pada batas minimal yang telah ditetapkan, tetapi hukuman itu tidak boleh melampaui batas minimal tersebut. Sebagai contoh adalah ayat-ayat yang berbicara tentang *mahârim* (perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi), sebagaimana terdapat dalam firman Allah:

> Dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan yang telah dinikahi oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau (Jahiliyah). Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci oleh Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh). Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan; saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak

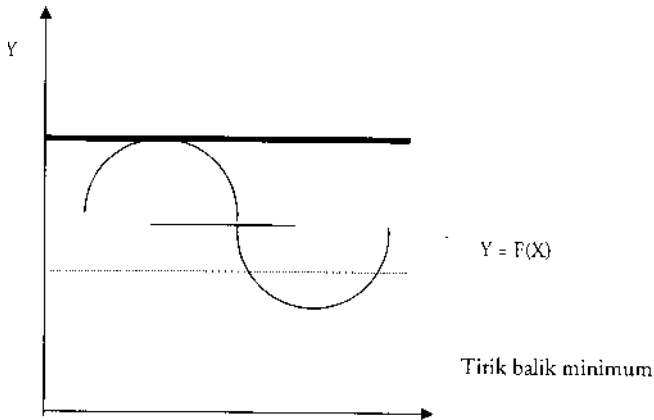
perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu istrimu (mertua); dan anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum bercampur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan) maka tidak berdosa kamu menikahinya; (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau (Jahiliyah); sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. an-Nisâ' [4]: 22-23).

Dalam ayat tersebut dijelaskan beberapa perempuan yang dilarang untuk dinikahi dan itu merupakan batas minimal perempuan yang tidak boleh dinikahi. Akan tetapi, oleh karena ia merupakan batas minimal maka bisa jadi perempuan yang dilarang untuk dinikahi lebih dari yang disebutkan dalam ayat tersebut. Misalnya menikahi saudara sepupu. Hal itu boleh dilarang ketika ternyata ditemukan suatu penelitian bahwa pernikahan dengan saudara dekat seperti itu dapat mengakibatkan keturunan yang cacat mental atau cacat fisik.

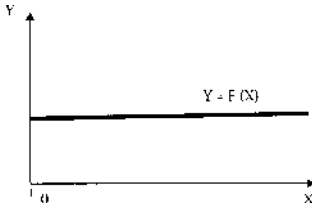
Batas minimal juga berlaku bagi ketentuan mengenai jenis makanan yang haram dimakan (QS. al-Mâ'idah [5]: 3) dan pakaian perempuan (QS. al-Nûr [24]: 31).[140]

3. *Hâlah hadd al'alâ wa al-adnâ ma'an,* yaitu posisi batas maksimal dan minimal ada secara bersamaan, di mana daerah hasilnya berupa kurva gelombang yang memiliki sebuah titik balik maksimum dan minimum. Kedua titik balik tersebut terletak berhimpit pada garis lurus yang sejajar dengan sumbu X. Inilah

[140] Uraian lebih detil tentang hal ini akan dijelaskan pada bagian lain buku ini, yakni dalam pembahasan mengenai pandangan Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman tentang konsep jilbab.

yang disebut dengan fungsi trigonometri. Persamaan fungsi trigonometri ini dapat digambarkan sebagai berikut:

Sebagian ayat-ayat hukum mempunyai batas maksimal dan batas minimal sekaligus sehingga penetapan hukum dapat dilakukan di antara kedua batas tersebut. Di antara ayat hukum yang termasuk dalam kategori ini adalah ayat yang berbicara tentang pembagian harta waris (QS. an-Nisa [4]: 11-14) dan juga ayat tentang poligami (QS an-Nisâ' [3]: 3).[141]

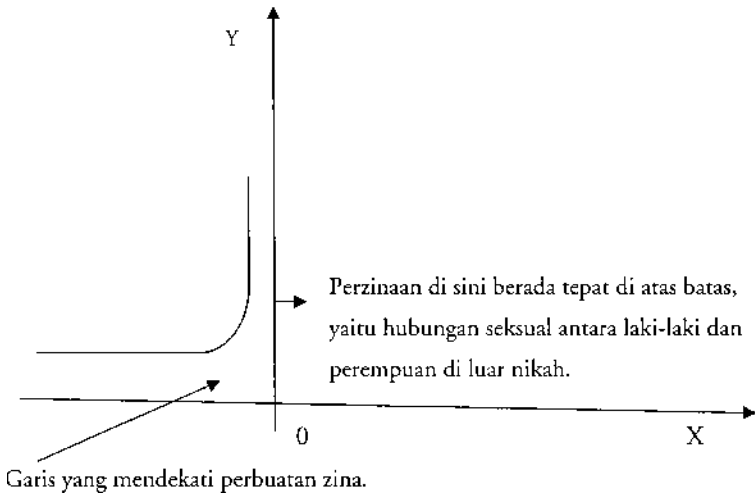
4. *Hâlah al-Mustaqîm* (posisi lurus). Daerah hasil pada posisi ke-empat ini berupa garis lurus yang sejajar dengan sumbu X. Pada grafik ini, nilai Y= f(X) adalah konstan untuk semua nilai X. Dengan kata lain, nilai maksimal dan nilai minimal tidak ada karena nilai minimal, nilai maksimal, dan nilai Y yang lain adalah sama. Dengan demikian, didapat sebuah persamaan $Y= N_1$ dengan bentuk grafik garis lurus mendatar.

[141] Pembahasan akan diuraikan lebih detil pada pembahasan tentang konsep poligami menurut Muhammad Syahrur dan Fazlur Rahman.

Pada kondisi ini, ayat *hudûd* tidak punya batas minimal maupun maksimal sehingga tidak ada alternatif hasil dari penerapan hukumannya selain yang disebutkan dalam ayat. Oleh karena itu, hukum tidak berubah meskipun zaman berubah. Contoh dari ayat hukum yang masuk kategori ini adalah ayat yang berbicara tentang hukuman bagi pelaku zina. Berdasarkan ketentuan ini maka pelaku zina laki-laki bujang (*muhshan*) dan perempuan perawan (*muhshanah*) dicambuk seratus kali, sebagaimana firman Allah:

> Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman. (QS. an-Nûr [24]: 2).

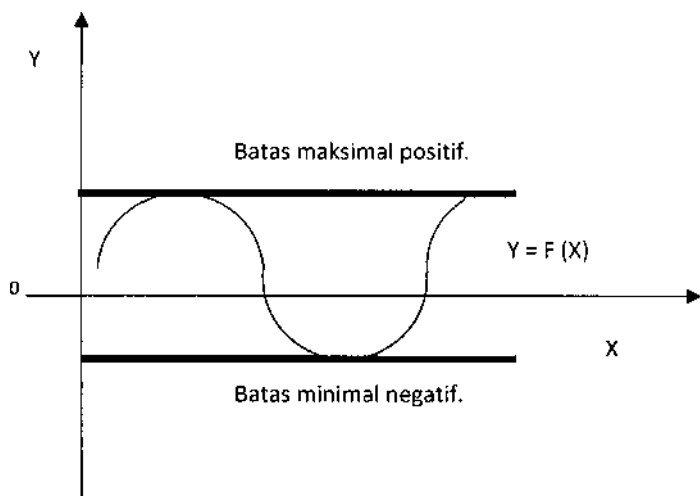
Menurut Syahrûr, dalam kasus zina tidak ada pilihan lain bagi kita kecuali harus menerapkan hukuman cambuk seperti yang disebutkan dalam ayat di atas. Sebab, dalam ayat tersebut ditegaskan, *walâ ta'khudzkum bihimâ ra'fatun fî dînillâh* (dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah).

5. *Halah al-hadd al-a'lâ dûna al-mamas bi al-hadd al-adnâ abadan*, yakni posisi batas maksimal tanpa menyentuh garis batas minimal sama sekali. Pada posisi ini, daerah hasilnya berupa kurva terbuka dengan titik akhir yang cenderung mendekati sumbu Y dan bertemu pada daerah yang tak terhingga (*'alâ lâ nihâyah*).

Sedangkan titik pangkalnya yang terletak pada daerah tak terhingga akan berhimpit dengan sumbu X. Posisi tersebut bisa digambarkan sebagai berikut:

Posisi batas maksimal ini cenderung mendekat, namun tanpa ada persentuhan sama sekali, kecuali pada daerah yang tak terhingga. Jika diaplikasikan dalam ayat *hudûd* maka contohnya adalah fenomena hubungan laki-laki dan perempuan. Hubungan tersebut berawal dari hubungan biasa, tanpa melibatkan hubungan fisik, kemudian meningkat perlahan-lahan pada hubungan fisik, sampai mendekati garis lurus, yaitu batas perzinaan.

Garis lurus ini tidak memiliki batas minimal maupun maksimal dan hanya ditandai dengan satu titik garis lurus. Garis lurus itu ditetapkan oleh Allah sebagai hubungan seksual antara laki dan perempuan di luar nikah yang disebut dengan zina. Oleh karena itu, Al-Qur'an menggunakan redaksi *walâ taqrabû az-zinâ*. Ini memberikan isyarat bahwa mendekati perbuatan zina

jika diteruskan akan menjerumuskan seseorang ke dalam perbuatan zina yang dilarang Allah.

6. *Hâlah hadd al-a'lâ mûjab mughlaq lâ yajûz tajâwuzuhu wa al-hadd al-adnâ sâlib yajûz tajâwzuhu* (posisi batas maksimal bersifat positif dan tidak boleh dilampaui dan batas minimal bersifat negatif dan boleh dilampaui). Daerah hasil pada posisi ini adalah kurva gelombang dengan titik balik maksimum yang berada di daerah positif dan titik balik minimum yang berada di daerah negatif. Keduanya berhimpit dengan garis lurus sejajar dengan sumbu X. Posisi itu dapat digambarkan sebagai berikut:

Aplikasi posisi ini dalam ayat hukum dapat dilihat pada masalah riba sebagai batas maksimal positif yang tidak boleh dilanggar dan zakat sebagai batas minimal negatif yang boleh dilampaui. Ketentuan ini mengandung arti bahwa riba yang yang belipat ganda (*adh'âfan mudhâ'afan*) tidak boleh dilanggar, sedangkan zakat di atas 2,5 % sebagai batas minimal boleh untuk dilampaui. Kelebihan zakat itulah yang kemudian menjadi *shadaqah*. *Shadaqah* ini memiliki dua batas, yakni batas maksimal

yang ada pada daerah positif dan batas minimal yang berada pada daerah negatif.

Posisi tersebut secara otomatis mempunyai batas tengah, tepat berada di antara keduanya yang disimbolkan dengan titik nol pada persilangan kedua sumbu. Itulah riba tanpa bunga (*qardh al-hasan*). Dalam kondisi tertentu, sangat mungkin pihak bank memberi kredit tanpa bunga terhadap mereka yang berhak menerima sedekah. Hal itu merupakan bentuk aplikasi dari batas minimal (bunga nol persen) dalam masalah bunga bank, sebagai salah satu bentuk tawaran bank islami.

Jika dianalisis secara cermat, ada perbedaan yang sangat jelas antara teori *hudûd* konvensional dengan teori *hudûd* Syahrûr dan dalam hal ini tampak bahwa Syahrur melakukan penafsiran yang keluar dari kebiasaan umumnya orang atau *de-familiarization of interpretations,* meminjam istilah Andreas Christmann. Meskipun tetap perlu dicatat bahwa dalam hal ini Syahrûr sebenarnya telah memaksakan gagasan ekstra Qur'ani (baca: *takalluf*) dengan mencocok-cocokkan teori matematika ke dalam penafsirannya, yang terkadang justru mengabaikan konteks internal maupun ekstrenal ayat. Sebagai contoh adalah ketika Syahrur menafsirkan kata *hanîf* dalam QS. al-An'âm [6]:161 dan QS. ar-Rûm [30]: 30 dengan makna elastis (*taghayyur*). Begitu juga ketika dia menafsirkan kata *fitrah* dalam QS. ar-Rûm [30]: 30 dengan pengertian insting (*gharîzah*).

Mengenai pergeseran paradigma teori *hudûd* Syahrûr dari teori *hudûd* konvensional dapat dilihat pada bagan berikut ini.

PERBANDINGAN TEORI *HUDUD* KONVENSIONAL DENGAN TEORI *HUDUD* MUHAMMAD SYAHRUR

Teori **Hudûd** Konvensional	Teori **Hudûd** Syahrûr
1. Objek penafsirannya adalah ayat-ayat *qath'iyy ad-dalâlah.*	1. Objek penafsirannya adalah ayat-ayat *qath'iyy ad-dalâlah* dan ayat-ayat *zhanniyy ad- dalâlah.*
2. Hanya berkaitan dengan masalah ancaman hukuman (*'uqûbât*).	2. Berkaitan dengan masalah "ancaman hukuman" (*'uqûbât*) dan sekaligus juga berkaitan dengan masalah "ketentuan hukum" (*tasyrî'iyât*).
3. Penafsirannya bersifat *rigid* dan *fixed*, tidak boleh ditambah ataupun dikurangi, sehingga bersifat tekstual dan kurang dapat mengakomodir perkembangan zaman.	3. Penafsirannya bersifat elastis dan dinamis, selagi masih berada dalam batas-batas yang telah ditentukan Allah (*hududullah*) sehingga bersifat kontekstual dan mampu mengakomodir perkembangan zaman.
4. Dalam penafsirannya tidak melibatkan analisis matematis.	4. Penafsirannya menggunakan analisis matematis yang bingkai dengan analisis linguistik.

Metode Takwil dengan Pendekatan Saintifik

Selain teori *hudud* yang digunakan untuk memahami ayat-ayat hukum, Syahrûr juga menggunakan metode takwil dengan pendekatan saintifik untuk menafsirkan Al-Qur'an. Metode takwil ini oleh sebagian ahli disebut dengan istilah *ta'wîl 'ilmî*. Metode takwil yang ditawarkan Syahrur ini tidak bisa dilepaskan dari latar keilmuwannya sebagai ahli fisika yang hendak melakukan interkoneksi terhadap disiplin ilmu fisika dalam penafsiran Al-Qur'an.

Dalam studi Al-Qur'an, istilah takwil yang dibedakan dengan tafsir biasanya dipakai untuk menunjuk pemahaman Al-Qur'an yang bersifat "lebih dalam" dari makna literalnya. Secara etimologi, takwil berasal dari kata *al-awl,* yang berarti *ar-rujû' ila al-ashl* (kembali kepada asal). Sedangkan secara terminologi, takwil berarti

membawa ayat kepada makna-makna lain yang masih mungkin dikandung oleh ayat tersebut.[142] Dengan kata lain, takwil adalah pengalihan dari makna literal ke makna lain yang masih mungkin karena adanya *qarînah* (indikator) yang menunjukkan pemahaman ke makna yang bersifat esoteris, metaforis, dan kontekstual.

Secara historis, istilah takwil telah digunakan sejak zaman nabi, yakni ketika beliau mendoakan Ibn 'Abbâs agar diberi kecakapan oleh Allah untuk menakwilkan Al-Qur'an. Dahulu, istilah takwil dianggap sama dengan istilah tafsir. Akan tetapi, setelah abad V H./ XI M., istilah takwil secara berangsur-angsur digantikan dengan istilah *ijtihâd bi ar-ra'yi*. Konsep takwil dalam pengertian inilah yang kemudian melahirkan konsep *qiyâs,* yaitu penetapan suatu preseden hukum dalam situasi baru yang dianggap sejajar dengan konteks penetapan hukum pada mulanya.[143] Dari metode *qiyâs* inilah kemudian muncul berbagai metode deduksi hukum dalam ushul fiqh, seperti *istihsân, mashâlih al-mursalah, istishlâh,* dan *sadd adz-dzarî'ah*. Dari sini pula sebuah penafsiran Al-Qur'an melewati batas-batas literalnya yang kemudian secara umum juga disebut dengan takwil.

Pada awal abad V H., istilah takwil dipertentangkan dengan istilah tafsir. Jika tafsir merupakan bentuk pemahaman yang diikuti madzhab resmi negara, maka takwil merupakan pandangan yang bertentangan dengan madzhab resmi negara. Akibatnya, praktik takwil menjadi sesuatu yang dianggap negatif dan dinilai sebagai bentuk penyimpangan dari kebenaran. Para pengikut madzhab

---

[142] Lihat az-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* Juz II, (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1391 H.), hlm. 146.

[143] Abdullâh bin Yusuf al-Juwaynî, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh,* Juz II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 7-13. Lihat pula Haidar Bagir, "Hermeneutika dan Kerangka Filosofis Al-Qur'an", *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional tentang Hermeneutik Al-Qur'an di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, kerja sama dengan LPII UMY, (10 April 2003), hlm. 6.

takwil pun dianggap sebagai orang-orang yang di dalam hatinya terdapat kecondongan kepada kesesatan.[144]

Ada dugaan kuat bahwa kelompok pertama yang menolak takwil adalah para ahli nahwu kuno yang mendapat pengaruh dari para ahli hadits dan kemudian menjadi madzhab Zhâhirî, sebuah madzhab fiqh yang tidak mau mengakui jenis takwil apa pun. Sebab, bagi mereka teks-teks agama sudah sangat jelas dan bahwa makna asli dari teks adalah apa yang tampak nyata dalam teks sehingga tidak perlu ada takwil. Di antara para tokoh yang menolak qiyas atau takwil adalah Ibn Hazm, Daud azh-Zhâhirî, dan Ibn Taimiyyah.[145] Sejak dirumuskan pertama kali oleh Abû Hanifah, takwil yang dahulu berupa metode qiyas kemudian mengalami sofistikasi teknis melalui pelbagai perdebatan selama berabad-abad lamanya. Dengan adanya perdebatan-perdebatan ini, qiyas maupun takwil terbentuk menjadi suatu metode pemahaman yang tidak saja canggih, tetapi juga melibatkan teknik-teknik yang cukup detil dengan menggunakan pendekatan linguistik dan bahkan sains modern.

Muhammad Syahrûr adalah salah seorang pemikir yang ikut menjadikan takwil sebagai metode untuk memahami Al-Qur'an, terutama untuk memahmi ayat-ayat *mutasyâbihât*. Akan tetapi, takwil dalam perspektif Syahrur tidaklah seperti yang dipahami oleh para ulama dahulu, yakni memalingkan maksud suatu ayat dari makna yang *râjih* (kuat) ke makna yang *marjûh* (kurang kuat) karena adanya suatu *qarînah* (alasan logis).[146] Sementara bagi Syahrûr, takwil adalah suatu metode interpretasi yang *notabene*

[144] Nashr Hâmid Abû Zayd, *Isykâliyyât Al-Qira'ah wa Âliyyât at-Ta'wîl,* (Beirut: al-Markâz ats-Tsaqafî, 1994), hlm. 193.

[145] *Ibid.* Lihat pula Ignaz Goldziher, *The Zahiris; Their Doctrine and Their History,* (Leiden: EJ. Brill, 1971), hlm. 20-34.

[146] Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'ân,* (T.tp.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîts), 1973, hlm. 326.

merupakan kerangka metodologi-hermeneutis untuk memahami ayat-ayat *mutasyâbihât*.

Secara semantik, Syahrûr menjelaskan bahwa term takwil berasal dari kata *a-w-l* yang berarti "yang awal", dengan merujuk pada salah satu ayat yang berbunyi: *huwa al-awwalu wa al-âkhiru* (Dialah Yang Awal dan Yang Akhir) (QS. al-Hadîd [57]: 2). Selain itu, takwil juga dapat berarti "yang akhir" dari suatu perkara. Ketika dikatakan, misalnya, *inna as-sarîqah tu'awwal bishâhibihâ ilâ as-sijn* maka makna yang dimaksud adalah 'pencuri itu pada akhirnya dipenjara'. Dengan demikian, takwil juga bisa berarti makna akhir dari suatu ayat; dalam arti bahwa ayat-ayat *mutasyâbihât* yang berisi informasi mengenai teori-teori ilmu pengetahuan yang tadinya masih merupakan kebenaran teoretis rasional atau berupa realitas objektif di luar kesadaran manusia akan berubah menjadi sebuah teori (*qanûn*) yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris setelah dilakukan takwil atasnya.[147] Metode takwil yang ditawarkan oleh Syahrûr dalam memahami ayat-ayat *mutasyabihât* sebenarnya dimaksudkan untuk membuktikan kebenaran informasi teoretis *al-qur'ân* agar sesuai dengan realitas empiris ilmu pengetahuan. Jadi, takwil adalah upaya mengharmoniskan sifat absolut ayat-ayat *al-qur'ân* dengan pemahaman relatif para pembacanya.

Dalam hal ini, paling tidak ada dua asumsi dasar yang dipegang oleh Syahrûr berkaitan dengan metode takwil: *pertama*, wahyu tidak bertentangan dengan akal; dan *kedua,* wahyu tidak bertentangan dengan realitas.[148] Dengan demikian, informasi-informasi yang terdapat dalam *al-qur'ân* jika ditakwilkan akan menjadi rasional dan sejalan dengan realitas empiris perkembangan teori ilmu pengetahuan.

[147] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân ...,* hlm. 194.
[148] *Ibid*.

Bagi Syahrûr, takwil sebagai metode interpretasi hanya digunakan untuk memahami ayat-ayat *mutasyâbihât* yang berisi informasi mengenai ilmu pengetahuan, dan yang berkaitan dengan *al-haq* dan *al-bâthîl* di mana Nabi Muhammad sendiri belum melakukan takwil terhadap ayat-ayat *al-qur'ân* tersebut. Sebab, *al-qur'ân* merupakan amanah dan nabi hanya diberi tugas untuk menyampaikannya kepada umat manusia tanpa menakwilkannya. Kalaupun nabi melakukan takwil atasnya maka kebenaran takwil nabi bersifat nisbi, sesuai dengan konteks zamannya.[149] Sebagai contoh adalah takwil nabi mengenai kata *ar-ra'd* (kilat) yang disebutkan dalam hadits riwayat Imam at-Tirmidzî. Nabi menakwikan kata *ar-ra'd* (guruh) pada QS. ar-Ra'd [13]: 13 dengan *malaikat yang diserahi oleh Allah untuk mengurus mendung. Malaikat itu menggiring mendung dengan angin ke mana saja Allah menghendaki ...*[150] Takwil tersebut jika dilihat dari perspektif sains modern akan dianggap sangat dangkal.

Oleh karena itu, menurut Syahrûr, takwîl harus terus dilakukan sesuai dengan perkembangan pengetahuan manusia. Hal itu didasarkan pada asumsi bahwa teks *al-qur'ân* bersifat tetap, sedangkan pemahaman mengenai kandungannya bersifat dinamis. Menurut Syahrûr, dengan melakukan takwil, seseorang akan dapat membuktikan kemukjizatan Al-Qur'an, tidak saja dari aspek linguistik atau keindahan bahasanya (baca: aspek *balâghah*), tetapi juga dari aspek saintifik dan sisi keilmiahannya. Inilah yang membedakan Syahrûr dari para ulama klasik yang ketika berbicara tentang

---

[149] *Ibid.,* hlm. 60.

[150] At-Tirmidzî, *Sunan at-Tirimidzî*, Juz IV, hlm. 257. Hadits tersebut menurut at-Tirmidzî tidaklah *shahîh*, tetapi *gharîb*. Lihat pula *Tafsir Al-Qurthûbi* dan *Tafsir Ibn Katsîr* dalam CD *Barnâmaj Al-Qur'ân*, (Syirkah Shakr Li Baramij al-Hâsib, 1991-1997).

kemukjizatan Al-Qur'an biasanya hanya terfokus pada aspek keindahan bahasanya (linguistik-*balaghah*) saja.[151]

Menurut Syahrûr, meski ayat-ayat *al-qu'rân* dapat ditakwil oleh manusia, namun hasil penakwilan manusia itu tetap bersifat nisbi dan relatif. Oleh karena itu, takwil harus bersifat *sayrûrah* (*on going process*) berkembang terus-menerus seiring dengan perkembangan dan kemajuan teori ilmu pengetahuan.[152]

Bagi Syahrûr, takwil hanya dapat dilakukan oleh *ar-râsikhûna fî al-'ilm,* yakni para ilmuwan, seperti ahli fisika, ahli matematika, dan para filsuf secara kolektif. Menurut Syahrûr, masing-masing ahli diperkenankan untuk menakwilkan ayat sesuai dengan latar belakang disiplin keilmuannya.[153] Dalam hal ini, Syahrûr membedakan dua macam takwil, yakni: *takwil hissi* dan *takwil nazhari.*

1. *Ta'wîl hissi* (takwîl indriawi/empiris), yakni menakwilkan ayat-ayat *al-qur'ân* sesuai dengan realitas kebenaran objektif. Di sini, yang dilakukan oleh *mufassir* adalah mensinkronkan sebuah pemahaman mengenai ayat-ayat *al-qur'ân* itu dengan kenyataan empiris. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. al-An'âm [6]: 67: *likulli naba'in mustaqarr wa sawfa ta'lamûn* / Untuk tiap-tiap berita (yang dibawa oleh rasul-rasul) ada (waktu) terjadinya dan kelak kamu akan mengetahuinya. Dengan demikian, *ta'wîl hissi* ini bersifat induktif-empiris, yakni berangkat dari realitas menuju ke teks.
2. *Ta'wîl nazharî* (takwil teoretis), yaitu takwil yang dilakukan dengan melakukan penelitian (*istiqrâ'*) dan penyimpulan (*istintâj*) dengan cara merumuskan teori-teori filsafat dan teori-teori

[151] Seperti Abul Hasan Ibn Isâ ar-Rummanî dalam *An-Nukat fî I'jâz Al-Qur'ân*, al-Baqillanî dalam *I'jâz Al-Qur'ân,* dan Abdul Qâhir al-Jurjânî dalam *Dalâil al-I'jâz*.

[152] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân ...,* hlm. 60.

[153] *Ibid,*. hlm. 193.

ilmiah dari ayat-ayat *al-qur'ân*. Hal ini dilakukan sesuai latar belakang keilmuwan sang *mufassir*. Dalam konteks ini, Syahrûr mengutip firman Allah dalam QS. Fushshilat [41]: 53: *sanurîhim ayâtinâ fî al-âfâq* ... / Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk .... Jadi, model takwil yang kedua ini bersifat deduktif, dalam arti berangkat dari teks menuju ke realitas.[154]

Dengan metode takwil tersebut maka seorang ilmuwan dapat merumuskan teori-teori ilmiah, seperti teori evolusi (*nazhariyah an-nusyû' wal irtiqâ'*) yang dilakukan Charles Darwin. Menurut Syahrûr, dia dapat disebut seorang penakwil, sesuai dengan latar belakang keilmuwannya, meskipun tidak pernah membaca *al-qur'ân*. Untuk itu, seseorang tidak boleh terburu-buru menyalahkan suatu teori ilmu pengetahuan dengan *al-qur'ân* sebelum ia menakwilkannya dengan baik. Sebab, sikap seperti itu sama dengan orang-orang Arab pada zaman dulu yang mendustakan Al-Qur'an sebelum menakwilkannya (QS. Yûnus [10]: 39).[155]

Kecenderungan penafsiran seperti inilah yang oleh J.J.G. Jansen disebut sebagai tafsir ilmiah (*scientific exegesis*), yakni suatu penafsiran yang berusaha membuktikan bahwa teori sains modern tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, bahkan sains-sains tersebut dapat dideduksi dari Al-Qur'an.[156] Dalam konteks ini, Syahrûr dengan tegas menyatakan bahwa wahyu itu tidak akan bertentangan dengan akal dan realitas (*anna al-wahya lâ yunâqidh al-'aql wa anna al-wahya lâ yunâqidh al-haqîqah*).[157]

---

[154] *Ibid.*

[155] *Ibid.*, hlm. 194-195.

[156] J. J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 55-57.

[157] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, hlm. 194.

Berangkat dari asumsi tersebut, Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa semua yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad itu berasal dari alam realitas (*âlam al-haqîqah*) dan alam rasional (*'âlam al-ma'qûlât*) sehingga sebenarnya tidak ada wujud materiil yang tidak rasional. Jika kandungan ayat-ayat tersebut tampak tidak rasional maka hal itu hanya karena akal manusia belum mampu mencapainya.[158] Dari sini tampak jelas bahwa Syahrûr merupakan seorang pimikir empiris-positivistik, yang sangat kokoh berpegang pada realitas. Baginya, realitas itulah yang menjadi tolok ukur kebenaran dan dengan metode takwil ia ingin membaca *al-qur'ân* dengan pendekatan saintifik. Hal itu menurutnya hampir tidak mungkin dilakukan tanpa bantuan teori-teori sains modern.

Dari penjelasan di atas tampak ada hal yang menarik untuk dicermati bahwa Syahrûr ternyata masih menyadari keterbatasan akal, di mana ketika kandungan ayat-ayat *al-qur'ân* tampak tidak rasional, maka dia menyatakan agar seseorang tidak terburu-buru menyalahkan ayat *al-qur'ân*. Sebab, boleh jadi hal itu disebabkan takwilnya belum sampai. Akan tetapi, di sisi lain, ada kesan bahwa Syahrûr cenderung sekadar melakukan justifikatif terhadap teori-teori ilmu pengetahuan.

Syahrûr juga menyatakan bahwa metode takwil hanya bisa diberlakukan untuk ayat-ayat *al-qur'ân* (bagian dari *Al-Kitâb*) yang termasuk kategori ayat *mutasyâbihât*. Ini didasarkan pada firman Allah dalam QS. al-Hijr [15]: 87, QS. al-Zumar [39]: 23, dan QS. al-Baqarah [2]: 185. *Mutasyâbihat* adalah ayat-ayat yang membawa karakter kemutlakan dalam kandungannya, tetapi relatif dalam pemahamannya sejalan dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Ia merupakan kumpulan kebenaran yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad yang sebagian besar berisi hal-hal gaib dalam arti ia

[158] *Ibid.*

gaib dari kesadaran manusia ketika ayat itu diturunkan. Dengan kata lain, orang-orang Arab dahulu belum mengetahui takwilnya sehingga mereka mendustakan *al-qur'ân*, sebagaimana dinyatakan dalam QS.Yûnus [10]: 39.

Menurut Syahrûr, ayat-ayat *mutasyâbihât* terdiri dari *al-qur'ân wa as-sab' al-matsânî*. Ayat-ayat *mutasyâbihât* ini berisi masalah-masalah akidah, *qawânin al-wujûd*, kisah-kisah, dan hukum-hukum sejarah. Di dalamnya tidak ada perintah dan larangan, dan yang ada hanya informasi atau berita (*khabariyyah* atau *anbâ'*). Sebagaimana disebutkan dalam firman Allah QS. Hûd [11]: 49 dan QS. Shâd [38]: 67-68.[159] Keberadaan ayat-ayat *al-qur'ân* (*mutasyâbihât)* ini adalah untuk membedakan antara yang hak dan yang batil. Ayat-ayat *mutasyâbihât* ini harus dikaji dengan metode takwil sesuai dengan sifat pengetahuan yang nisbi dan relatif.[160]

Di sisi lain, ayat-ayat *muhkamât* (*umm al-kitâb*) harus "dibaca" dengan menggunakan metode ijtihad, mengingat ayat-ayat tersebut berkaitan dengan hukum (*tasyrî'*)*,* ibadah, mu'amalah dan *al-ahwâl asy-syakhsyiyyah,* di mana secara fungsional ayat-ayat *muhkamât* dimaksudkan untuk membedakan antara yang halal dan yang haram.[161] Dalam hal ini, Syahrûr tetap konsisten dengan prinsip diferensiasi antara *Kitâb ar-Risâlah* dan *Kitâb an-Nubuwwah* yang merupakan implikasi dari membedakan istilah *al-kitâb* dan *al-qur'ân*.

Dari penjelasan di atas tampak bahwa pengertian *mutasyâbihat* menurut Syahrûr berbeda dengan yang dipahami oleh para ulama klasik pada umumnya. Mereka biasanya memahami ayat-ayat *mutasyâbihat* sebagai ayat-ayat yang mengandung kemungkinan

---

[159] *Ibid.,* hlm. 55-56.
[160] *Ibid.,* hlm. 37-38.
[161] *Ibid.,* hlm. 37.

makna banyak atau yang maknanya ambigu, atau ayat-ayat yang secara tekstual mengandung keserupaan antara Tuhan dengan makhluk-Nya.[162]

Menurut Syahrûr, *mutasyâbih* adalah ayat-ayat yang membawa karakter kemutlakan dalam kandungannya, tetapi relatif dalam pemahamannya sejalan dengan kemajuan ilmu pengetahuan, yang berupa seluruh ayat-ayat Al-Qur'an, selain ayat-ayat hukum dan ayat *tafshîl al-kitâb,* dan tidak ada kaitannya apakah ayat itu maknanya ambigu atau tidak. Ayat-ayat *mutasyâbihât* berisi informasi tentang hakikat kebenaran objektif di luar kesadaran manusia yang berfungsi membedakan antara yang hak dan yang batil. Ayat-ayat *mutasyâbihât* tersebut, menurutnya, lebih banyak daripada ayat-ayat *muhkamât*.[163] Dengan demikian, kategori *muhkam-mutasyâbih* menurut Syahrûr tidak dilihat dari aspek makna ayat secara kata per kata, tetapi dari aspek kandungan isi dan fungsi ayat tersebut.

Dari sini terlihat bahwa Syahrûr telah melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam memahami konsep *muhkam-mutasyâbih*. Meskipun demikian, menurut hemat penulis, konsep *muhkamat* dan *mutasyâbihât* Syahrûr tetap bersifat "subjektif", sebab dalam Al-Qur'an sendiri tidak ada penjelasan secara tegas yang menyatakan bahwa *muhkamât* adalah ayat-ayat hukum, dan *mutasyâbihât* adalah ayat-ayat non-hukum. Syahrûr juga tidak memiliki dasar argumentasi yang kuat baik dari sisi kebahasaan maupun dari ayat-ayat Al-Qur'an sendiri. Kalaupun ada ayat-ayat yang dijadikan pijakan, biasanya ayat tersebut sudah ditakwil sedemikian rupa sehingga sesuai dengan teori yang dimaksudkannya. Kategori-kategori itu tetap dipakai oleh Syahrûr agar sesuai dengan teori ilmu pengetahuan dan cara berpikir strukturalis yang biasa-

---

[162] Lihat Munîr asy-Syawwâf, *Tahâfut al-Qira'ah,* hlm. 177.

[163] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân ...,* hlm. 56.

nya dicirikan dengan membuat kategori-kategori secara dikotomis dan beroposisi biner.

Metode takwil Syahrûr secara teoretis dan aplikatif melibatkan pendekatan linguistik dan teori sains modern[164] dengan kaidah-kaidah sebagai berikut:[165]

1. Berpegang pada prinsip-prinsip linguistik Arab: *pertama,* di dalam bahasa Arab tidak ada *tarâduf* (sinonimitas),[166] dan bahkan satu kata dapat memiliki banyak makna (*multple meanings*); *Kedua,* sesungguhnya lafadz itu hanya berfungsi sebagai *khadam* (pelayan) bagi makna, sedangkan makna merupakan hal yang substansial. Dengan kata lain, lafadz adalah wadah, sedangkan makna adalah isinya. Makna-makna itulah yang mengatur kata-kata. Prinsip ini diadopsi Syahrur dari Imam al-Jurjâni. *Ketiga*, yang menjadi pegangan adalah makna; jika makna sudah diperoleh maka orang Arab cenderung *tasâhul* (semaunya sendiri) dalam mengungkapkan kata-kata tersebut. Prinsip ini diadopsi oleh Syahrur dari Ibnu Jinnî. *Keempat,* teks bahasa apa pun tidak dapat

---

[164] Pendekatan sains modern merupakan pengaruh dari disiplin keilmuwan Syahrûr sebagai seorang fisikawan dan insinyur *(muhandis)*. Ini tampak sekali misalnya ketika dia menjelaskan tentang proses penciptaan alam dengan teori *big bang* (*nazhariyyah al-infijâr*), teori evolusi Darwin (*nazhariyyah at-tathawwur*), dan teori dialektika alam (*jadal al-kawn*)..

[165] Muhammad Syahrûr, *Al Kitâb wa Al-Qur'ân ...*, hlm. 196.

[166] Dalam kajian linguistik, paling tidak ada dua aliran utama. *Pertama*, aliran yang mengakui adanya sinonim dan yang *kedua* adalah aliran yang tidak mengakui adanya sinonim. Syahrûr termasuk dalam aliran yang kedua. Ada-tidaknya sinonim ini biasanya berkaitan dengan masalah relasi makna. Madzhab anti sinonim berpendapat bahwa tidak ada kesamaan makna secara seratus persen antara satu ujaran (kata) dengan ujaran yang lain. Kalaupun ada kesamaan makna antara satu kata dengan yang lainnya maka sesungguhnya makna kedua kata itu tidak akan sama persis. Hal ini disebabkan oleh faktor waktu, tempat, dan wilayah, faktor keformalan, faktor sosial, bidang kegiatan, faktor nuansa makna, dan sebagainya. Uraian argumentatif tentang hal ini dapat dibaca lebih lanjut pada Abû Hilâl al-'Askarî, *Al-Furuq fi al-Lughah,* (Beirut: Dâr al-Âfâk al-Adîkah, 1973), hlm. 13-19. Lihat pula Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Cet. II (Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2003), hlm. 297-299.

dipahami, kecuali dengan cara yang sesuai dengan akal atau realitas objektif, terutama yang terkait dengan hal-hal yang misterius (ghaib). *Kelima,* memperhatikan asal-usul kata bahasa Arab. Misalnya mengkaji *fi'il* (kata kerja) yang maknanya bertentangan (beroposisi biner), seperti kata *'abada* dan *khafiya*. Begitu pula dalam *fi'il* yang bertentangan antara makna dan bunyinya, seperti kata *'alaqa* dan *qala'a, kataba* dan *bataka, dhâfa* dan *fâdha*. Dengan kata lain, seorang *mufassir* harus memahami dan menguasai filologi (*fiqh lughah*) dengan baik.

2. Memahami perbedaan *tanzîl* dan *inzâl*, mengingat perbedaan ini dipandang oleh Syahrur sebagai dasar dalam teori pengetahuan manusia. Artinya, di situ ada hubungan antara wujud objektif (*at-tanzîl*) dengan kesadaran manusia terhadap wujud (*inzâl*).
3. Menggunakan pendekatan *tartîl*, sebagaimana perintah Allah: *wa rattil al-Qur'ân tartîlâ* (QS. al-Muzammil [73]: 4). Akan tetapi, yang dimaksud *tartîl* menurut Syahrûr adalah mengambil ayat-ayat yang saling berhubungan dalam satu tema dan mengurutkannya satu dengan yang lainnya sehingga seorang *mufassir* dapat menemukan konsep yang utuh. Dengan kata lain, membaca Al-Qur'an secara *tartîl* berarti mengkaji ayat-ayat *al-qur'ân* secara tematik, mengingat tema-tema yang terdapat di dalamnya terpisah-pisah dalam berbagai surat dan ayat. Dengan demikian, *tartîl* di sini bukanlah membaca Al-Qur'an dengan ilmu Tajwid seperti yang dipahami oleh para ulama selama ini.

Menurut Syahrûr, pendekatan *tartîl* merupakan salah satu prinsip dalam penelitian ilmiah modern. Tanpa pendekatan tersebut, seorang peneliti tidak mungkin mampu menghasilkan sebuah kesimpulan yang baik. Syahrûr menganalogkan hal itu dengan seseorang yang mau meneliti masalah air. Menurutnya, seorang yang akan meneliti masalah air harus mencari data-data berupa artikel atau penelitian yang berkaitan dengan topik

tersebut. Ketika data-data yang diperoleh lebih lengkap maka kesimpulan yang dihasilkan juga akan lebih utuh dan komprehensif. Demikian pula ketika seseorang akan mengkaji topik-topik tertentu dari ayat-ayat *al-qur'ân,* dia juga harus mencari ayat-ayat yang berbicara atau berkaitan dengan tema yang sedang dibahas.[167]

Ada argumentasi teologis mengapa seorang penakwil perlu menggunakan pendekatan *tartîl* dalam memahami *al-qur'an*. Menurut Syahrur, hal itu karena Allah menurunkan Al-Qur'an secara *artal,* berangkai (baca: berangsur-angsur), tidak sekaligus (QS. al-Furqân [25]: 32). Akan tetapi, pendekatan ini hanya digunakan untuk memahami ayat-ayat *al-qur'ân* (*mutasyâbihât*), sedangkan untuk ayat-ayat *umm al-kitâb* (*muhkamât*) tidak diperlukan pendekatan *tartîl*, tetapi cukup dengan pendekatan komparatif. Misalnya membandingkan ayat-ayat yang berbicara tentang *mahram-mahram* (perempuan yang haram dinikah) dalam *zînah* (berpakaian) dengan ayat-ayat yang berbicara tentang *mahram-mahram* dalam pernikahan.

Akan tetapi sayangnya Syahrûr tidak menjelaskan lebih rinci mengenai bagaimana pendekatan *muqâranah* itu diaplikasikan dalam penafsiran Al-Qur'an. Syahrur juga tidak menjelaskan mengapa dalam aplikasinya dibedakan antara pendekatan *tartîl* dan pendekatan *muqâranah*, padahal tidak jelas signifikansi dan langkah-langkah operasionalnya. Syahrûr memang memberikan contoh mengenai pendekatan *muqâranah*, tetapi apa yang dia contohkan—seperti membandingkan ayat yang berbicara tentang utang-piutang dengan ayat yang berbicara tentang wudhu, yang sama-sama hanya disebut satu kali dalam Al-Qur'an—tidak jelas relevansinya.

[167] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, hlm. 197.

Menurut penulis, pendekatan *tartîl* sebenarnya bisa juga diterapkan dalam ayat-ayat *umm al-kitâb* (*muhkamât*: ayat-ayat hukum), sebagaimana dipraktikkan oleh Fazlur Rahman ketika menafsirkan ayat-ayat poligami, riba, minum *khamr,* dan potong tangan. Dengan pendekatan *tartîl* (baca: tematik), Fazlur Rahman berkesimpulan bahwa yang penting dalam memahami ayat-ayat hukum adalah bagaimana seorang *mufassir* mampu menangkap ideal moral Al-Qur'an sehingga tidak terjebak pada legal formal ayat Al-Qur'an sebab semangat Al-Qur'an adalah semangat moral dan keadilan sosial ekonomi.[168] Lagi pula, seperti dikatakan Syahrûr, ayat-ayat yang berbicara tentang hukum juga turun secara berangsur angsur, dalam arti tidak sekaligus. Lantas mengapa Syahrûr berpendapat bahwa pendekatan *tartîl* tidak dapat dipakai dalam menafsirkan ayat-ayat *muhkamât*? Dalam masalah ini penulis melihat ada logika yang terputus dan inilah salah satu kritik penulis terhadap Syahrûr.

4. Tidak terjebak pada sikap parsialitas (*'adam al-wuqû' fî at-ta'dhiyyah*), mengingat ayat-ayat *al-qur'ân* merupakan gagasan yang saling menyempurnakan. Oleh karena itu, tidak boleh memahami Al-Qur'an secara sepotong-potong. Hal ini didasarkan pada firman Allah: *alladzîna ja'alû al-qur'ân 'idhîn* ([yaitu] orang-orang yang telah menjadikan Al-Qur'an itu terbagi-bagi (QS. al-Hijr [15]: 91). Kata *'idhîn* menurut Syahrûr berasal dari kata *adhana* yang *isim masdar*-nya adalah *at-ta'dhiyyah,* pembagian yang tidak dapat dibagi. Oleh karena itu, *al-qur'ân* jangan dibagi-bagi (atau dipisah-pisah) dan seorang *mufassir* harus mampu merumuskan pemikiran atau konsep secara holistik. Prinsip holistik ini merupakan kelanjutan dari pendekatan *tartîl,*

---

[168] Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 36.

yang diharapkan akan mampu melahirkan pemahaman yang komprehensif dan utuh.[169]

5. Memahami *mawâqi‘ an-nujûm*. Hal ini didasarkan pada firman Allah: *falâ uqsimu bi mawâqi‘ an-nujûm* (QS. al-Wâqi‘ah [56]: 75). Kata *mawâqi’ an-nujûm* oleh Syahrûr tidak diartikan sebagai tempat beredarnya bintang-bintang yang ada di langit, tetapi pemisah antara ayat (*al-fawâshil bayna al-ayât*).[170] Memahami *mawâqi’ an-nujûm* merupakan salah satu kunci untuk memahami takwil *al-qur’ân* dan sekaligus kunci memahami *al-kitâb* secara keseluruhan oleh karena *fawâshil al-ayât* terdapat pada keduanya (*al-kitâb* dan *al-qur’ân*). Menurut Syahrur, mahami hubungan akhir dan awal ayat sangatlah penting sebab dengan demikian akan tampak bahwa susunan redaksi Al-Qur’an sesungguhnya sangat menakjubkan. Ada keterkaitan konsep antara akhir ayat dengan awal ayat berikutnya. Sebagai contoh adalah hubungan antara akhir ayat 54 dan awal ayat 55 dari QS. Hûd [11]:

قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ... مِنْ دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ.

Kalimat *mimmâ tusyrikûn* yang dihubungkan dengan kata berikutnya *mindûnihi* menjadikan susunan kedua kalimat itu sangat serasi dan padu. Pentingnya pendekatan *mawâqi’ an-nujûm* juga sangat tampak, misalnya, ketika kita memahami QS. al-‘Alaq (96): 1-5 berikut ini:

---

[169] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitab wa Al-Qur’an ...*, hlm. 198.

[170] Penafsiran tersebut sejalan dengan penafsiran Muqâtil bin Sulaimân al-Balkhî dalam kitab *Al-Asybâh wa an-Nazhâ’ir fî Al-Qur’ân*. Dia menjelaskan bahwa kata *nujûm* memiliki banyak arti: pertama, *al-kawâkib* (bintang), misalnya dalam QS. ath-Thâriq [86]: 3; kedua, *nujûm Al-Qur’an*, misalnya dalam QS. al-Wâqi‘ah [56]: 27, dan ketiga, *syajârah* (tumbuhan), misalnya dalam QS. ar-Rahmân [55]: 6. Lihat Muqâtil ibn Sulaymân al-Balkhî, *Al-Asybâh wa an-Nazhâ’ir fi Al-Qur’ân,* ditahqîq oleh Abdullâh Mahmud Syahatah, (Mesir: Markaz Tahqîq li at-Turâts, 1994), hlm. 272.

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3)
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5).

Jika ayat-ayat tersebut dibaca tanpa *tanjîm* (pemisah) maka susunan kalimatnya akan menjadi sebagai berikut:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ... .الَّذِي عَلَّمَ الْإِنْسَانَ بِالْقَلَمِ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

Jika kita mengacu pada susunan kalimat model yang kedua (tanpa *tanjim*) maka makna yang bisa diambil adalah bahwa pengajaran Allah dengan *qalam* seolah hanya untuk manusia saja. Sedangkan untuk selain manusia Allah tidak mengajarkannya dengan menggunakan *qalam*. Pemahaman seperti ini tentu saja tidak benar. Hal ini sangat berbeda ketika ayat tersebut dibaca seperti aslinya: *alladzi 'allama bi al-qalam*. Ayat ini menunjukkan bahwa pengajaran Allah dengan menggunakan *qalam* itu bersifat mutlak, berlaku untuk seluruh makhluk-Nya. Kemudian ayat itu dilanjutkan dengan ayat: *'allama al-insâna mâ lam ya'lam*. Oleh karena itu, ketika kita membaca ayat *wa allama Adama al-asmâ kullahâ* (QS. al-Baqarah [2]: 31) dan kemudian muncul pertanyaan, bagaimana Allah mengajarkan ilmunya kepada Adam?, maka dengan tegas kita akan bisa menjawab bahwa Allah mengajarinya dengan perantaraan *qalam* (pena).[171]

Pendekatan *mawâqi' an-nujûm* ini sebenarnya mirip dengan apa yang disebut hubungan sintagmatik (*'alâqah ufûqiyyah*), yaitu hubungan antara satu kata dengan kata lain (baik di depan ataupun di belakangnya) dalam satu susunan kalimat. Hubungan ini juga disebut hubungan linier, di mana jika posisi salah satu darinya itu berubah maka kalimat itu tidak akan dapat dipahami

[171] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 200-201.

secara benar. Dengan kata lain, hubungan sintagmatik adalah hubungan antar unsur yang tersusun dalam kombinasi.[172]

Jika kita merunut ke belakang maka akan terlihat bahwa pendekatan *mawâqi' an-nujûm* dalam kajian ilmu-ilmu Al-Qur'an sebenarnya hanyalah merupakan salah satu aspek dari teori *munâsabah*, yakni *munâsabah* antar ayat. Padahal teori *munâsabah* yang diperkenalkan oleh para ulama dahulu tidak hanya untuk menunjukkan hubungan antara awal dan akhir ayat, tetapi juga dapat dipakai untuk men-*tarjih* makna suatu ayat ketika seorang *mufassir* kesulitan menentukan mana makna yang lebih unggul dalam ayat tersebut. Sebagai contoh adalah ketika para *mufassir* memahami makna kata *hatta yath-hurna* dalam QS. al-Baqarah [2]: 222. Kata *hatta yath-hurna* (sehingga mereka suci) dipahami oleh para ulama dengan dua pengertian: (a) "berhenti darah haidnya", dan (b) "berhenti darah haidnya dan mereka telah mandi". Jika kita melihat *munâsabah* ayat tersebut, yakni kalimat *fa idzâ tathahharna fa'tûhunna min hhaytsu amarakumullâh* maka makna yang unggul dari kata *yath-hurn* adalah "mereka telah suci"; dalam arti bahwa perempuan itu telah berhenti darah haidnya dan telah mandi besar sehingga kondisinya menjadi suci. Sebab, kata *yath-hurn* di situ berhubungan dengan kata *tathahhara* yang mengandung makna aktif (mensucikan diri, mandi).

6. Melakukan pengujian silang (*taqâthu' ma'lumât*). Hal ini dimaksudkan untuk menghindari adanya kesan kontradiktif dalam *Al-Kitâb*, baik dalam masalah *ta'limât* (ajaran akhlak) maupun *tasyri'iyyât* (perundang-undangan). Sebagai contoh adalah ketika kita hendak memahami maksud kata *zînah* (perhiasan/

[172] Muhammad Ali al-Khûli, *Dictionary of Theoritical Linguistics; English-Arabic,* (Riyadl: Librairie Duliban, 1982), hlm. 280. Lihat pula Jean Piaget, *Strukturalisme,* (Jakarta: Yayasan Obor, 1995), hlm. ix.

pakaian) dalam QS. an-Nûr maka kita perlu melakukan *cross examination* dengan ayat *mahram* dalam QS. an-Nisâ. Dengan begitu maka akan dapat diperoleh pemahaman yang sesuai dengan rasio (*al-'aql*) dan kenyataan empiris (*al-wâqi'*).[173]

Prinsip *taqâthu' ma'lumât* ini sebenarnya mirip dengan apa yang disebut hubungan paradigmatik (*'alaqah ra'siyyah)*, yaitu hubungan sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan, dengan kata-kata yang kita pilih untuk diucapkan. Kata yang tidak kita pilih itu memiliki hubungan asosiatif dangan yang tidak kita ucapkan dan bisa menggantikan kedudukannya dalam suatu konteks kalimat. Artinya, kata-kata yang tidak kita pilih itu masih memiliki persentuhan makna.[174]

Analisis paradigmatik ini sebenarnya juga sudah dipakai dalam teori *munâsabah* dan metode tafsir tematik, di mana seorang *mufassir* diharuskan untuk melihat hubungan antara ayat satu dengan ayat lain yang terkait dengan tema yang dibahasnya sehingga suatu konsep mengenai tema tertentu dalam Al-Qur'an dapat dipahami secara utuh dan kesan kontradiktif internal dalam Al-Qur'an pun dapat dihindarkan.

Pendekatan *mawâqi' an-nujûm* dan *taqâthu' ma'lumât* ini merupakan artikulasi baru dari Syahrûr yang keduanya sebenarnya sudah terkandung dalam teori *munâsabah*. Kedua pendekatan tersebut mencerminkan bahwa Syahrûr merupakan penganut strukturalis[175] yang mengasumsikan bahwa teks merupakan kesatuan struktur yang bagian-bagiannya saling berkaitan dan bahwa susunan

---

[173] Muhammad Syahrûr , *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân* ..., hlm. 203.

[174] Muhammad 'Ali al-Khûli, *Dictionary of Theoritical* ..., hlm. 73.

[175] Kajian linguistik strukturalis berusaha mendeskripsikan suatu bahasa berdasarkan sifat khas yang dimiliki bahasa itu dan biasanya melibatkan: (1) Telaah singkronik-diakronik, (2) Membedakan *langue* dan *parole*, (3) Membedakan *significant* dan *signifie*, dan (4) Hubungan *sintagmatic* dan *paradigmatic*. Lihat Abdul Chaer, *Linguistik Umum,* hlm. 346-347.

ayat-ayat dalam mushaf Al-Qur'an bersifat *tawqîfi*. Demikian pula dalam hal menentukan makna suatu kata. Sebuah kata, menurut Syahrur, maknanya akan ditentukan oleh relasi-relasi yang ada dalam struktur kalimat tersebut. Dengan demikian, tugas *mufassir* adalah berusaha menemukan hubungan-hubungan tersebut untuk menemukan suatu konsep yang utuh dan holistik.

Hubungan atau relasi tersebut bisa berupa hubungan antar ayat, hubungan antar surat, dan bahkan hubungan antar tema. Kesatuan teks Al-Qur'an sebagai struktur yang bagian-bagiannya terkait secara integral itulah sebenarnya yang menjadi sasaran yang dituju oleh ilmu *munâsabah*. Namun demikian, hal yang juga harus dipahami adalah bahwa pengungkapan hubungan-hubungan tersebut bukan berarti menjelaskan hubungan-hubungan yang konstan dalam teks saja, tetapi juga membuat hubungan antar akal *mufassir* dengan teks.[176] Poin ini tampaknya kurang disadari oleh Syahrûr. Seorang *mufassir* seolah hanya diminta untuk berpegang pada objek struktur teks dan dia lupa bahwa ketika *mufassir* menghubungkan ayat, surat, atau tema yang satu dengan yang lainnya juga melibatkan akal. Ini berarti bahwa dalam proses menghubungkan tersebut melibatkan subjektivitas *mufassir* itu sendiri. Dengan demikian, meski ia akan memperlakukan pembacan ayat *al-qur'ân* yang diharapkan dapat objektif dan ilmiah maka pembacaan itu tetap saja akan bersifat inter-subjektif dan relatif.

Mengenai konstruk metode takwil Syahrur dapat dilihat secara lebih jelas pada tabel berikut ini:

---

[176] Lihat Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm an-Nashsh* ..., hlm. 181-182.

Takwil 'Ilmi Muhammad Syahrûr

Asumsi Dasar	• Wahyu tidak bertentangan dengan akal (*reason*) dan realitas (*reality*). • *Tsabat aN-nashsh wa taghayyur al-muhtawâ.*
Objek /Sasaran Takwil dan Kerangka analisis	• Ayat-ayat *mutasyâbihât* (bersifat profetik/*nubuwwah*) yang berisi informasi tentang ilmu pengetahuan. • Diferensiasi antara ayat *muhkamât* dan ayat *mutâsyâbihât*
Prinsip-prinsip Metodologi	• Menguasai prinsip-prinsip linguistik (anti sinonimitas ['*adam tarâduf*], memadukan perspektif singkronis-diakronis, dan menguasai filologi). • Memahami perbedaan *inzâl* dan *tanzîl.* • Menggunakan *tartîl* (baca: prinsip tematik). • Prinsip holistik (*`adam al-wuqû' fi at-tadliyyah*). • Pendekatan *mawâqî' an-nujûm* (analisis sintagmatik). • Melakukan *cross examination* (*taqâthu` al-ma'lûmât*).
Macam-macam Takwil	• Takwil teoritis (*at-ta`wîl an-nazharî*), bersifat deduktif (dari teks ke realitas) dan bertujuan untuk menemukan teori (*context of discovery*). • Takwil empiris (*at-ta`wil al-hissi,*) bersifat induktif (dari realitas ke teks) dan bertujuan untuk justifikasi (*context of justification*).
Sifat dan Hasil Takwil	Relatif (nisbi), sesuai dengan perkembangan teori ilmu pengetahuan.
Tolok Ukur dan Validitas Pengetahuan	• Menggunakan teori korespondensi (kesesuaian antara pemahaman teks dan realitas empiris). • Menggunakan teori koherensi (konsistensi filosofis antara premis-premis yang dibangun secara sistemik dan logis). • Menggunakan teori pragmatis (hasil takwil dipakai untuk mengembangkan sains modern dan membuktikan kemukjizatan *al-qur'ân* secara saintifik).
Akar Pemikiran dan Basis Teori	• Teori linguistik (al-Jurjani, Ibnu Jinni, Ibnu Faris) dan Linguistik Strukturalisme Ferdinand de Saussure, • Filsafat Proses A.N. Whitehead dan Isaac Newton
Pendukung Keilmuan	Linguistik (semantik, semiotic, dan filologi), teori-teori ilmu pengetahuan, sains, dan filsafat.
Hubungan antara Teks, Akal, dan Realitas	Bersifat fungsional-dialektis, bukan struktural-hierarkhis.

Tema-Tema Penafsiran

Pada sub bab ini penulis akan memberikan beberapa contoh tema-tema penafsiran yang merupakan aplikasi dari metodologi penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Oleh karena hal ini sekadar sebagai contoh maka penulis hanya memilih beberapa tema hasil penafsiran kedua tokoh tersebut yang mengandung persamaan dan juga perbedaan.

Adapun beberapa tema yang dibahas pada sub-bagian ini adalah: (1) masalah teologis (konsep Iman dan Islam); (2) isu-isu gender (konsep poligami dan jilbab), dan (3) masalah hukum (konsep riba dan bunga bank).

Masalah Teologi: Konsep Iman dan Islam

Salah satu konsep teologi Islam yang sangat fundamental adalah konsep tentang Iman dan Islam. Betapa pentingnya masalah tersebut bagi umat Islam maka hal itu sering dijadikan sebagai pokok pembahasan dalam kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama. Bahkan kategori Iman-Islam juga telah menyebabkan munculnya pertumpahan darah akibat adanya klaim kafir dari sebagian kelompok terhadap kelompok lain yang dianggap tidak memenuhi kriteria Iman–Islam, terlebih ketika hal itu ditunggangi oleh kepentingan politik (*political interest*) tertentu.

Untuk itu, meninjau ulang konsep Iman dan Islam yang selama ini telah dirumuskan oleh para ulama menjadi penting, terutama ketika dikaitkan dengan isu pluralisme agama dan demokrasi. Sebab, sering kali konflik etnis dan sosial dipicu oleh konflik agama karena masing-masing penganut agama mengklaim sebagai pemegang kebenaran. Padahal di era yang serba pluralistik ini, tidak ada lagi budaya, ideologi, maupun agama yang dapat mengklaim sebagai "satu-satunya" sistem yang terbaik dalam pengertian absolut. Oleh karena itu, sangat penting untuk memahami makna pluralitas

agama agar tercipta suasana kondusif, damai, dan harmonis di mana masing-masing pihak memiliki sikap toleransi dalam keragaman tersebut.

Dalam hal ini, paling tidak ada dua arus utama ketika seseorang memahami konsep Iman-Islam ketika dikaitkan dengan isu pluralisme. *Pertama*, paham eksklusivisme yang cenderung monolitik, tertutup, bersikap kurang ramah, dan bahkan terkesan memusuhi terhadap penganut agama lain. Aliran ini biasanya diwakili oleh para *mufassir* klasik dan kelompok Islam "garis keras" (fundamentalis). Paham ini berpendapat bahwa setelah diutusnya Nabi Muhammad maka kebenaran agama hanya ada pada Islam dan selain Islam akan tertolak. Ayat yang sering dijadikan dalil oleh mereka adalah QS. Ali Imrân [3]: 19: "Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam ...", dan QS. Ali Imrân [3]: 85: "Barangsiapa mencari agama selain agama Islam maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi". Dengan demikian, setelah kedatangan Nabi Muhammad maka seluruh syari'at (agama) yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya dihukumi *mansûkh* (terhapus) dan harus mengikuti ajaran Islam yang dibawa oleh nabi terakhir tersebut.

Kedua, paham inklusivisme yang cenderung lebih terbuka, pluralistik, dan ingin menciptakan pluralitas agama ini tidak menjadi pemicu konflik sosial, tetapi menjadi alat pemersatu bangsa dengan landasan saling menghormati satu sama lain dan berlomba-lomba dalam kebaikan (*fastabiqu al-khairât*). Aliran ini biasanya banyak diwakili oleh para *mufassir* modern-kontemporer dan kelompok Islam moderat yang cenderung bersikap inklusif, dan bahkan terkadang sangat pluralis-relativis.[177] Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr

[177] Ayat yang biasa dipakai sebagai dalil adalah QS. al-Hajj (22): 40 dan QS. asy-Syûrâ (42): 8.

barangkali dapat dikategorikan ke dalam kelompok inklusif ini. Hal itu dapat dilihat dari penafsiran kedua tokoh tersebut mengenai ayat-ayat yang berbicara tentang Iman-Islam.[178]

Pluralisme secara literal dapat diartikan sebagai paham kemajemukan, baik dalam agama, etnis, suku, maupun budaya. Akan tetapi, oleh karena terjadinya konflik sosial sering dipicu oleh isu agama maka wacana pluralisme sering lebih ditekankan pada masalah pluralisme agama. Di era demokrasi dan globalisasi sekarang ini, pluralisme kemudian menjadi isu yang sangat penting dan sangat gencar disosialisasikan, dengan harapan ketika semangat pluralisme dalam beragama dipahami dengan baik maka ketegangan dan konflik yang disebabkan oleh isu agama dapat diredam, atau paling tidak semakin berkurang.

Pembahasan tentang konsep Iman dan Islam serta relevansinya dengan pluralisme ini akan dimulai dengan menunjukkan bagaimana Fazlur Rahman mengaplikasikan metode tematik dan analisis sintetik logisnya dan setelah itu akan dilanjutkan dengan uraian mengenai bagaimana Syahrûr mengaplikasikan pendekatan *tartîl* yang merupakan bagian dari hermeneutika takwil dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara mengenai masalah tersebut.

Konsep Iman dan Islam menurut Fazlur Rahman

Menurut Fazlur Rahman, kata *îmân* secara bahasa biasanya diartikan sebagai 'percaya' (*belief*) atau 'mempercayai' (*to belief*). Kata *îmân* yang berasal dari kata *âmana* yang memiliki beberapa

---

[178] Dalam studi perbandingan agama, ada yang membedakan antara istilah inklusif dan pluralis. Inklusif adalah bersikap terbuka, toleran terhadap kemajemukan agama, dan mau mengakui bahwa ada sisi-sisi kebenaran pada agama lain, tetapi seorang yang inklusif masih menggunakan tolok ukur kebenaran dari pihak dirinya sendiri. Sedangkan pluralis cenderung membenarkan dari sudut pandang mereka masing-masing sehingga terkesan membenarkan semua agama dan bersikap relativis.

arti, antara lain: "merasa aman dalam diri seseorang atau seseorang merasa tidak ada gangguan dalam dirinya". Dalam konteks ini, makna iman dapat disamakan dengan *muthma'in*, yaitu merasa lega dan puas di dalam dirinya sebagaimana terdapat dalam firman Allah:[179]

> Dan Allah telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tenteram, rizkinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi (penduduk)-nya mengingkari nikmat-nikmat Allah; karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat. (QS. al-Nahl [16]: 112).

Sementara itu, dalam QS. al-Baqarah [2]: 283, kata *îmân* juga digunakan dalam pengertian menyimpan sesuatu pada orang lain supaya diamankan, sebagaimana firman Allah:

> Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (hutangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya; ..." (QS. al-Baqarah [2]: 283).

Dengan demikian, *amanah* berarti simpanan yang aman atau suatu kepercayaan, seperti dalam QS. an-Nisâ' [4]: 58 dan QS. al-Ahzâb [33]: 72.

Kata iman terkadang juga berarti aman dari bahaya, sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisâ' [4]: 83: "Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan maka mereka (langsung) menyarkannya ..." dan QS. al-Baqarah [2]: 125: "Dang (ingatlah) ketika Kami menjadikan rumah (Ka'bah) tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia." Inilah makna dasar (*basic meaning*) dari kata *îman,* yakni kedamaian

[179] Fazlur Rahman, "Some Key", hlm. 170.

(*peace*) dan keamanan (*safety*). Bahkan *imân* juga dapat berarti menjadi sangat aman terhadap sesuatu bahaya, sebagaimana firman Allah:

> Maka apakah penduduk negeri itu merasa aman dari siksaan Kami yang datang malam hari ketika mereka sedang tidur? Atau apakah penduduk negeri itu merasa aman dari siksa Kami yang datang pada pagi hari ketika mereka sedang bermain? Atau apakah mereka merasa aman dari siksaan Allah (yang tidak terduga-duga)? Tidak ada yang merasa aman dari siksaan Allah kecuali orang-orang yang merugi (QS. al-A'raf [7]: 97-99).

Dari analisis semantik model sintetik logis tersebut, Fazlur Rahman sampai pada kesimpulan bahwa seseorang biasanya mau beriman karena ia merasa percaya, aman, dan damai dengan apa yang diimaninya. Dari situ pula maka akan muncul sikap ketaatan dan kesediaan bagi seorang mukmin untuk mau mengikuti apa yang diimaninya. Terbukti kata *âmana* terkadang juga diawali dengan kata depan *lî* yang berarti mengikuti seseorang, sebagaimana dalam firman Allah berikut ini:

> Maka tidak ada yang beriman (tidak mau mengikuti) kepada Musa, melainkan pemuda-pemuda dari kaumnya (Musa) dalam keadaan takut bahwa Fir'aun dan pemuka-pemuka kaumnya akan menyiksa mereka ... (QS. Yûnus [10]: 83).

Selain diawali dengan kata *li* yang berarti mengikuti seseorang, kata *îmân* juga sering diawali dengan kata depan *bî* yang berarti beriman atau percaya kepada sesuatu. Objek utama keimanan adalah Allah. Akan tetapi, objek keimanan bisa juga selain Allah, seperti Al-Qur'an dan kitab-kitab suci lainnya, Nabi Muhammad dan para nabi lainnya, para malaikat, hari akhir, serta qadha dan qadar Tuhan. Jika yang menjadi objek keimanan adalah Al-Qur'an dan kitab-kitab suci lainnya maka iman berarti percaya kepada kebenaran Al-Qur'an dan kitab-kitab suci lainnya yang telah diturunkan kepada para nabi-

Nya. Jika objek keimanan adalah Nabi Muhammad dan para nabi lainnya maka iman berarti percaya bahwa Allah telah mengutus Nabi Muhammad dan para nabi yang lain untuk para umatnya. Jika objek keimanan berupa malaikat maka iman berarti percaya bahwa para malaikat itu benar-benar ada sebagai hamba-hamba Allah. Jika objek iman itu berupa hari akhir maka berarti percaya bahwa hari akhir yang merupakan hari penghitungan amal (*yawm al-hisâb*) itu benar-benar adanya. Sementara jika objek keimanan berupa qadha dan qadar maka iman berarti percaya bahwa segala sesuatu yang terjadi atau menimpa manusia adalah benar-benar telah ditentukan oleh Allah.

Berangkat dari analisis semantis tersebut maka dapat disimpulkan bahwa orang yang tidak beriman kepada Allah dan hal-hal yang datang dari-Nya, (kitab-kitab, para nabi, malaikat, hari akhir, serta qadha dan qadhar Allah) maka ia tidak akan merasa aman/damai. Iman merupakan kerja hati, yakni sikap penyerahan diri seseorang yang tegas kepada Allah dan risalah-Nya sehingga memperoleh kedamaian, merasa aman dari segala gangguan.

Sehubungan dengan konsep iman ini, Fazlur Rahman secara kategoris membagi dua jenis keimanan.

Pertama, iman sebagai keyakinan yang tak tergoyahkan. Ia tidak sama dengan pengetahuan intelektual dan bahkan tidak membutuhkan pengetahuan. Ia lebih merupakan sesuatu yang nyata dan tak tergoyahkan. Al-Qur'an sendiri menunjukkan bahwa semata-mata pengetahuan intelektual tidak menjamin untuk mendapat petunjuk sehingga seseorang mau beriman, seperti disebutkan dalam QS. al-Jâtsiyah [45]: 23): *Afa'araita manittahaza ilâ hahû hawâhû wa adhallahhahu 'ala 'ilmin* ...? (Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya, dan Allah membiarkannya sesat dengan sepengetahuan-Nya ...?)."

Teks di atas adalah hasil terjemahan Tim Departemen Agama yang agak berbeda dengan terjemahan Fazlur Rahman. Dalam ayat tersebut, kata *'ala 'ilmin* oleh Rahman dipahami sebagai merujuk pada ilmu manusia, sedangkan dalam terjemahan Departemen Agama merujuk kepada ilmu Tuhan.

Ayat tersebut menurut Fazlur Rahman berarti, "Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya (*desire*) atau angan-angannya (*wishful thinking*) sebagai tuhannya, dan Allah membiarkannya sesat meskipun ia memiliki pengetahuan (ilmu)..."[180] Menurut hemat penulis, terjemahan Fazlur Rahman ini lebih tepat, terutama jika dilihat dari sisi *munâsabah* (keterkaitan) kalimat berikutnya, yakni: *wakhatama 'alâ sam'ihî wa qalbihî*. Kata ganti (*dhamir*) *hî* pada lafadz *sam'* dan *qalb* jelas merujuk kepada manusia, bukan kepada Tuhan.

Fazlur Rahman kemudian menegaskan bahwa meskipun terkadang pengetahuan intelek semata tidak menjamin seseorang mau beriman, namun petunjuk (*hidâyah*) mustahil diperoleh tanpa pengetahuan. Bahkan dalam Al-Qur'an dinyatakan bahwa iman dan pengetahuan itu sama (QS. Thâha [20]: 114). Dengan demikian, menurut Rahman, iman itu membutuhkan kognisi. Antara iman dan kognisi tidak dapat dipisahkan, tetapi kognisi semata-semata tidak serta-merta menjamin seseorang mau beriman.[181] Iman pada kategori pertama ini lebih bersifat keyakinan dan membenarkan dengan hati (*tashdîq bi al-qalb*).

Kedua, iman yang bermuara pada tindakan. Iman merupakan masalah hati nurani dan pikiran, tetapi bagi Rahman ia harus bermuara pada tindakan. Artinya, pemisahan iman dari tindakan merupakan hal yang tidak dapat dipertahankan dan *absurd*. Sebab,

---

[180] *Ibid.,* hlm. 171.

[181] *Ibid.,* hlm. 171.

Al-Qur'an hampir selalu mempertautkan keimanan dengan amal shalih, terutama ketika berbicara tentang iman ataupun ketika menyapa orang-orang mukmin. Demikian pula amal shalih harus berdasarkan iman. Amal shalih yang tidak berdasar Iman adalah sia-sia dan bahkan amal-amal tersebut berbahaya.[182] Dengan demikian, iman dan amal shalih adalah ibarat dua sisi mata uang yang tak dapat dipisahkan. Ketika seseorang beriman maka konsekuensinya ia harus beramal shalih, demikian pula ketika orang beramal shalih maka harus berdasar iman.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa iman, kognisi, dan amal shalih merupakan tiga komponen yang saling terkait secara fungsional dan komplementer. Bagi Rahman, Iman tidak cukup hanya dengan sikap percaya adanya Tuhan, bahwa Tuhan itu Maha Esa, sebab hal itu sudah ada gejalanya pada orang-orang sebelum Islam. Menurutnya, iman adalah sikap mempercayai Tuhan sebagai yang benar dan yang baik dan dengan sendirinya berlanjut kepada Islam, yaitu sikap menerima dan pasrah kepada-Nya, yang dalam hal ini wujud konkretnya ialah sikap menerima dan pasrah kepada kewajiban-kewajiban moral atau tantangan kehidupan bermoral.[183]

Lantas bagaimana konsep islam menurut Fazlur Rahman? Dalam membahas masalah ini, Rahman juga melakukan analisis semantik terhadap kata islam tersebut. Menurutnya, *islâm* berasal dari kata *s-l-m,* yang berarti: merasa aman, utuh, dan integral.[184] Dengan demikian, iman dan islam secara makna dasar memiliki

---

[182] *Ibid.,* hlm. 170-172.

[183] Nurcholis Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an", dalam Jurnal Dialog Pemikiran Islam, *Islamika,* No. 2, (Oktober-Desember 1993), hlm. 25.

[184] Penulis sempat melacak dalam kamus *Mu'jam Mufardât li Alfazh Al-Qur'an* karya ar-Râghib al-Ashfihâni dan *Mu'jam Maqâyis fi al-Lughah* karya Ibnu Fâris, tetapi ternyata penulis tidak menemukan ada kata Islam dan derivasinya yang berarti "utuh" dan "integral", seperti yang dikatakan Fazlur Rahman.

keterkaitan, yakni sama-sama bermakna memperoleh kedamaian.[185] Dari sini tampak secara implisit bahwa Rahman termasuk orang yang mengakui adanya sinonimitas dalam Al-Qur'an.

Masih menurut Rahman, kata *silm* yang muncul dalam QS. al-Baqarah [2]: 208 memiliki arti damai. Sedangkan kata *salâm* dalam QS. az-Zumar [39]: 29 memiliki arti utuh, sebagai lawan dari pemilah-milahan dalam bagian-bagian yang bertentangan. Kata *salâm* dalam QS. an-Nisa'[4]: 91 juga digunakan dalam pengertian damai. Dengan demikian, kata *salam* dalam banyak ayat memang digunakan dalam pengertian damai dan aman, atau mengucapkan salam.

Sedangkan kata *aslama,* yang *isim masdar*-nya menjadi *islâm* berarti menyerahkan diri (*he surrendered himself*) atau memberikan diri (*gave himself*). Biasanya kata *aslama* digunakan dalam ungkapan *aslama wajhahu* dan diikuti dengan kata *lillâh,* yang berarti menyerahkan dirinya kepada Allah. Tujuannya adalah agar seseorang memperoleh perlindungan atau mengembangkan keutuhan dirinya dengan menyerahkan diri kepada hukum Allah. Dengan demikian, seorang muslim adalah orang yang menyerahkan diri kepada hukum Allah. Itulah sebabnya dalam QS. Ali Imrân [3]: 83 dinyatakan bahwa alam semesta dikatakan sebagai muslim karena ia mematuhi hukum-hukum Allah. Demikian pula para nabi dan komunitasnya, mulai dari Nabi Nuh hingga Nabi Muhammad, dan terutama Nabi Ibrahim, disebut sebagai muslim sebab mereka tunduk dan menyerahkan diri kepada hukum Allah.

Sehubungan dengan konsep islam, Fazlur Rahman juga menyatakan ada dua hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, islâm itu integral dengan iman karena penyerahan kepada Tuhan dalam karakteristiknya yang hakiki mustahil tanpa dibarengi dengan iman. Bahkan Rahman menyimpulkan bahwa dua kata ini (imân dan

[185] Fazlur Rahman, "Some Key", hlm. 172.

islâm) pada dasarnya adalah sama, dan telah digunakan secara seimbang di dalam banyak ayat. Hal ini juga menjadi bagian yang sangat penting dalam etika Al-Qur'an.[186] Untuk mendukung pendapatnya itu, Rahman kemudian merujuk kepada beberapa ayat Al-Qur'an, antara lain: QS. Ali Imrân [3]: 52; QS. Ali Imrân [3]: 84; QS. al-Mâ'idah [5]: 111; dan QS. al-Qashash [28]: 52-53.

Surat al-Qashash [28] ayat 52-53 merupakan ayat yang merujuk kepada orang-orang Yahudi dan Kristen tertentu yang menerima *risalah* Muhammad. Mereka yang menerima *risalah* Muhammad dapat disebut sebagai muslim. Sedangkan mereka yang menolak *risalah* Muhammad tidak bisa disebut muslim sebab mereka tidak berserah diri kepada kebenaran. Al-Qur'an memberikan kritik tajam kepada mereka. Mereka dipersalahkan karena terpecah-pecah dalam sekte disebabkan oleh sikap keras kepala yang disengaja (*al-baghy*),[187] sebagaimana dinyatakan dalam QS. Ali Imrân [3]: 19).

Orang-orang Yahudi dan Nasrani juga dikeluarkan dari sebutan *hanîf,* yaitu orang-orang yang benar-benar beriman kepada Tuhan sebab mereka telah mendistorsi ajaran asli mereka, terjebak kepada sekte-sekte, dan menyimpang, serta mudah terserang syirik. Jadi, mereka bukanlah *hanifiyûn,* bukan pula *muslimûn*. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam QS. ash-Shâff [61]: 7; QS. al-Bayyinâh [38]: 4-6; QS. al-An'am [6]: 161-163; dan QS. ar-Rûm [30]: 30-32.

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa perpecahan sektarian dan dorongan kuat berbuat syirik sama-sama bertentangan dengan karakter seorang *hanîf*, seorang *muslim,* seorang yang beriman kepada agama yang lurus, dan tidak selaras dengan fitrah manusia.[188]

---

[186] *Ibid.*

[187] *Ibid.*, hlm. 174.

[188] *Ibid.*, 174.

Kedua, islâm merupakan pengejawantahan lahir, konkret, dan terorganisasi dari iman melalui suatu komunitas normatif. Dengan kata lain, islam adalah ekspresi konkret dari iman dan komunitas muslim merupakan bentuk yang terorganisasi dari ekspresi tersebut. Sebab, dalam pandangan Al-Qur'an, keimanan batin seseorang tidaklah cukup untuk tujuan-tujuan Tuhan dan suatu komunitas yang terorganisir merupakan suatu kebutuhan mutlak.

Oleh karena itu, anggota-anggota masyarakat harus didasarkan pada iman sebab hanya dengan itu maka hal yang normatif sebagaimana dimaksudkan Al-Qur'an menjadi mungkin. Cahaya iman harus menjelma keluar melalui komunitas tersebut. Dengan demikian, iman dan islam saling mengisi dan inilah makna persamaan antara keduanya. Seseorang mungkin saja memiliki sejenis iman, tetapi iman tersebut tidak akan menjadi iman sejati dan sepenuhnya, kecuali jika diekspresikan secara islami dan dijelmakan melalui suatu komunitas muslim.[189] Dengan kata lain, Rahman ingin mengatakan bahwa konsep iman tidak cukup hanya dalam dataran ide yang hanya bersifat idealis-metafisis, tetapi harus mewujud secara historis dan empiris. Oleh karena itu, Rahman mengkritik model doktrin teologi yang menjadi standar kepercayaan Islam Abad Pertengahan yang cenderung memisahkan antara konsep iman dan islam. Pada masa itu, iman diartikan dengan percaya kepada Tuhan, para malaikat, kitab-kitab suci, para nabi, hari akhir, dan iman kepada qadha-qadar, baik dan buruk dari Allah. Doktrin iman-islam yang tampak dikotomis tersebut menurut Rahman tidak Qur'ani sebab pemisahan seperti itu tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an.

Demikian pula islam dalam standar teologi Islam Abad Pertengahan diartikan sekadar sebagai tindakan lahir yang terdiri dari

[189] *Ibid.*

pernyataan keimanan secara terbuka, yakni mengucapkan dua kalimat syahadat, melaksanakan shalat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan menunaikan ibadah haji. Menurut Rahman, model pemilahan seperti ini tidak sepenuhnya benar. Sebab, jika demikian yang terjadi berarti islam menjadi sekadar bentuk eksternalisasi dan konkretisasi dari iman sehingga keduanya seolah terpisah.[190]

Dari pemaparan di atas, tampak bahwa Fazlur Rahman memang sangat Qur'an *minded*. Menurutnya, islam dan iman itu integral. Keduanya ibarat dua sisi mata uang yang tidak terpisahkan. Akan tetapi sayangnya, ketika mengkaji konsep iman–islam ini, Rahman sama sekali tidak mengakomodir hadits-hadits nabi yang menjelaskan tentang iman dan islam. Dalam hal ini, Rahman memang kurang apresiatif terhadap hadits nabi. Ini merupakan implikasi dari sikapnya yang agak skeptis dan tidak begitu suka menggunakan hadits (sunnah literal). Padahal dalam hadits nabi juga terdapat konsep tentang iman dan islam, yakni dalam hadits yang menceritakan bahwa nabi didatangi oleh Malaikat Jibril dan ditanya tentang makna dari Iman, Islam, dan Ihsan.[191]

Dalam kaitannya dengan masalah pluralisme agama, Fazlur Rahman melihat bahwa ia merupakan *sunnatullâh* dan seorang muslim harus bersikap inklusif dalam beragama. Sebab, menurutnya, Al-Qur'an betul-betul menolak sikap eksklusivisme dalam beragama. Hal ini dibuktikan ketika orang-orang Yahudi dan Kristen mengklaim bahwa hanya diri merekalah yang memperoleh petunjuk Tuhan dan akan masuk surga, Al-Quran menjawab secara tegas bahwa petunjuk dan keselamatan bukanlah milik kaum-kaum

---

[190] *Ibid.,* hlm. 175.

[191] Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairî an-Nîsaburî, *Shahîh Muslim,* Jilid I, "Kitâb al-Imân", (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), hlm. 1-2.

tertentu, tetapi milik Tuhan. Tidak ada satu kaum pun dapat meng-klaim bahwa hanya merekalah yang mendapatkan petunjuk Tuhan dan demikian juga tidak satu kelompok pun yang boleh mengklaim bahwa hanya merekalah yang akan masuk surga, sedangkan yang lainnya masuk neraka karena tidak mendapatkan petunjuk Tuhan.

Pernyataan di atas juga menegaskan bahwa petunjuk bukan-lah milik kaum-kaum tertentu, tetapi milik orang-orang shalih. Hal ini digambarkan oleh Al-Qur'an ketika Allah hendak meng-angkat Ibrahim menjadi pemimpin umat manusia dan dia ber-tanya, bagaimana nasib anak cucunya, apakah mereka juga akan diangkat menjadi pemimpin umat manusia? Dengan tegas Allah menjawab, "Ke dalam janji-janji-Ku, tidak tercakup orang-orang aniaya".[192]

Sesuai dengan penolakan yang tegas terhadap sikap eksklusi-visme ini, Al-Quran mengakui adanya orang-orang shalih di dalam kaum Yahudi, Kristen, dan Shabi'în, seperti pengakuannya ter-hadap adanya orang-orang yang beriman di dalam Islam. Hal ini dapat dilihat, misalnya, dalam QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS. al-Maidah [5]: 69 sebagai berikut:

> Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shâbi'în, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal shalih, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada ke-khawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (QS. al-Baqarah [2]: 62).

> Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Shâbi'în, dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal shalih, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (QS. al-Mâ'idah [5]: 69).

[192] Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Quran*, hlm. 237-238.

Menurut Rahman, ayat tersebut pada dasarnya menunjuk kepada empat kelompok: (1) *inna alladzîna âmanû* menunjuk kepada umat Islam; (2) *walladzîna hâdû* menunjuk kepada umat Yahudi; (3) *wannashârâ* menunjuk kepada umat Kristen, dan (4) *washshâbi'în* menunjuk kepada kaum Shabi'in.[193]

Dalam hal ini, Fazlur Rahman memang tidak menjelaskan tentang siapa yang dimaksud dengan orang-orang Shâbi'în. Akan tetapi, jika kita merujuk pada literatur tafsir klasik di sana dijelaskan beberapa pandangan para *mufassir* tentang siapa sebenarnya yang dimaksud dengan Shâbi'în tersebut: *pertama*, sekelompok orang Majusi dan Yahudi yang mereka tidak halal sembelihannya dan perempuannya tidak halal dinikahi oleh orang Islam, sebagaimana dikatakan Hasan dan Mujâhid. *Kedua*, orang-orang yang menyembah malaikat dan matahari lima kali sehari. Ini adalah pendapat Qatadah. *Ketiga*, orang-orang yang menyembah bintang, seperti pendapat Imam ar-Râzi.[194] *Keempat*, pemeluk agama tertentu yang ada di daerah Maushil (Irak), mereka bertauhid, yakni menyatakan *lâ ilâha illallâh*, tetapi tidak beriman kepada Nabi Muhammad. Ini adalah pendapat Ibn Zayd.[195]

Berkaitan dengan pemahaman terhadap QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS. al-Maidah [5]: 68 tersebut Fazlur Rahman mengelompokkan penafsiran para ulama menjadi dua macam. *Pertama*, kelompok yang memahami bahwa yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shâbi'în dalam ayat-ayat tersebut adalah orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shâbi'în yang telah masuk Islam. *Kedua*, kelompok yang memahami bahwa yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shâbi'în dalam ayat-ayat ter-

[193] Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, hlm. 238-239.

[194] Fahruddin ar-Râzi, *Tafsîr Al-Kabîr*, Jilid II, Juz III, (T.tp.: t.p., t.th.), hlm. 113.

[195] Abû 'Ali al-Fadl ibn al-Hasan ath-Thabarsi, *Majma' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'ân,* Juz I, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1986), hlm. 259.

sebut adalah orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shâbi'în yang shalih sebelum kedatangan Nabi Muhammad.[196]

Akan tetapi, Fazlur Rahman tidak sepakat dengan kedua model penafsiran tersebut dan menyatakan bahwa langkah yang ditempuh oleh para *mufassir* tersebut adalah sia-sia belaka karena berusaha menolak maksud yang secara jelas dinyatakan oleh kedua ayat itu, bahwa orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shâbi'în yang percaya kepada Tuhan, hari akhir, dan melakukan kebajikan maka mereka juga akan mendapatkan keselamatan.[197] Dengan demikian, petunjuk dan keselamatan itu bersifat universal, tidak terbatas pada kaum, bangsa, atau penganut agama tertentu. Inilah sikap inklusif yang ditunjukkan Rahman dalam penafsirannya.

Namun demikian, dalam hal ini Fazlur Rahman terlihat bersikap "mendua" sebab di satu sisi ia setuju terhadap sikap inklusif, namun di sisi lain terkesan bersikap eksklusif. Hal itu terbukti ketika dia mengatakan bahwa sejak awal Nabi Muhammad sangat yakin kitab-kitab suci terdahulu semuanya berasal dari Tuhan dan para penyampainya adalah juga nabi-nabi Tuhan. Oleh karena itu, tanpa keraguan dia mengakui tokoh-tokoh agama yang disebut dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru sebagai nabi seperti halnya Nabi Muhammad. Oleh karena itu, orang harus mempercayai semua nabi-nabi itu. Jika orang-orang Islam mengakui kenabian Musa dan Yesus maka orang-orang Yahudi juga harus mengakui kenabian Muhammad.[198]

Dengan pernyataannya itu, Fazlur Rahman berarti mensyaratkan bahwa orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in juga harus

---

[196] Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an*, hlm. 239.

[197] *Ibid.* Lihat pula Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 78-81.

[198] Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Quran*, hlm. 234.

mengakui kenabian Muhammad untuk bisa disebut sebagai muslim dan *hanifiyyûn*. Sebab, QS. al-Qashash [28]: 52-53 merupakan ayat yang merujuk kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani tertentu yang menerima *risalah* Muhammad. Mereka yang mau menerima *risalah* Muhammad itulah yang dapat disebut sebagai muslim. Sedangkan mereka yang menolak *risalah* Muhammad tentu saja tidak bisa disebut muslim sebab mereka tidak berserah diri kepada kebenaran. Al-Qur'an juga memberikan kritik tajam terhadap mereka karena terpecah-pecah dalam sekte disebabkan oleh sikap keras kepala yang disengaja,[199] sebagaimana disebutkan dalam QS. Ali Imran [3]: ayat 19.

Dalam Al-Qur'an dikatakan bahwa para nabi menyeru kepada kaum-kaum dan bangsa-bangsa yang berbeda pada masa yang juga berbeda, namun ajaran yang mereka sampaikan adalah universal dan identik. Semua ajaran itu berasal dari sumber yang sama dan tunggal, yakni "Ibu Semua Kitab" atau "Kitab yang Tersembunyi". Oleh karena ajaran semua nabi itu sama maka semua manusia harus menguasainya. Oleh karena itu, Nabi Muhammad juga merasa berkeharusan untuk mengakui kenabian Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa karena agama dan kenabian adalah satu dan tidak dapat dipecah-pecah.

Selain itu, Al-Quran juga memerintahkan kepada Nabi Muhammad supaya mempercayai Taurat dan Injil. Hal ini karena petunjuk Tuhan itu bersifat universal dan tidak terbatas pada kaum tertentu saja. Al-Qur'an menegaskan: "Tidak ada suatu kaum pun yang tidak pernah didatangi oleh seorang pembawa peringatan" (QS. Fâthir [35]: 24) dan "Bagi setiap kaum telah disediakan petunjuk" (QS. ar-Ra'd [13]:7). Perkataan "kitab" sering dipergunakan Al-Quran bukan dengan pengertian kitab suci tertentu, tetapi sebagai istilah

---

[199] Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts, hlm. 174.

umum yang mempunyai pengertian keseluruhan wahyu-wahyu Tuhan (QS. al-Layl [92]: 231).[200]

Dari sikap Fazlur Rahman yang tampak ambivalen, penulis dapat menyimpulkan bahwa seorang dapat disebut muslim apabila ia percaya kepada Nabi Muhammad, tetapi jaminan keselamatan bagi non-muslim tidak harus percaya kepada Nabi Muhammad sehingga orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in pun akan dapat memperoleh jaminan keselamatan (baca: masuk surga) asalkan mereka beriman kepada Allah, percaya pada hari akhir, dan beramal shalih (QS. al-Baqarah [2]:62 dan QS. al-Mâ'idah [5]: 69).

Persoalannya sekarang, jika agama dan kenabian itu satu, lantas mengapa muncul banyak agama? Ada tujuan apa di balik semua ini? Menurut Fazlur Rahman, Al-Qur'an memberikan jawaban bahwa manfaat positif dari keanekaragaman agama-agama dan kaum-kaum ini adalah agar mereka saling berlomba di dalam kebajikan, seperti dinyatakan dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 48.

Untuk mendukung gagasan pluralisme ini, Fazlur Rahman mengutip QS. al-Baqarah [2]:164 dan 177. Setelah menyatakan perubahan kiblat dari Yerusalem ke Makah, Al-Quran menegaskan bahwa arah kiblat itu sebenarnya tidak penting. Adapun yang penting adalah "keshalihan dan berlomba-lomba dalam kebajikan". Dengan ayat tersebut, Al-Qur'an tampaknya hendak mengkritik terhadap formalisme beragama. Bahkan kepada kaum muslimin sendiri yang disebut sebagai kaum penengah dan sebaik-baik kaum, Al-Quran tidak menjamin mereka sebagai kaum yang dikasihi oleh Tuhan, kecuali mereka memperoleh kekuasaan di dunia, menegakkan shalat, berusaha mengentaskan kemiskinan, menyerukan kebajikan, dan mencegah kejahatan. Al-Qur'an juga mengingatkan dengan tegas bahwa jika kaum muslimin berpaling maka Tuhan

[200] Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Quran*, hlm. 235.

akan menggantikan posisi mereka dengan kaum lainnya (QS. Muhammad [47]: 38).[201] Untuk itu, kaum muslimin tidak perlu mengklaim diri sebagai *khaira ummah* (umat terbaik) sebelum dapat membuktikan kebaikan diri mereka kepada umat-umat lainnya.

Dalam hal ini, Al-Qur'an memang telah memberikan sikap keterbukaan yang luar biasa, tidak saja terbuka untuk diterima, tetapi juga terbuka untuk ditolak, sudah barang tentu dengan argumen-argumen yang kuat. Yang menolak Al-Qur'an juga tidak harus dikucilkan dari masyarakat. Al-Qur'an menerima hakikat pluralisme. Oleh karena itu, sikap yang harus dikembangkan bukanlah memonopoli kebenaran, melainkan saling menghargai dan menghormati. Sebab, sesungguhnya kita bukanlah penentu kebenaran, melainkan hanya sebagai pencari kebenaran. Keterbukaan adalah sikap dan watak peradaban yang percaya diri. Sikap terbuka inilah yang dulunya mendorong umat Islam untuk berkenalan dengan warisan budaya dan pemikiran Yunani, Hellenisme, Persia, dan juga India.[202]

Al-Qur'an sangat menghargai pluralisme tidak saja dalam etnis, suku, dan bangsa, tetapi juga dalam agama. Pemahaman tentang pluralisme yang disinari oleh cahaya Al-Qur'an jelas sangat penting. Sebab, dengan memahami 'semangat pluralisme' maka ketegangan atau konflik yang disebabkan oleh isu SARA (suku, agama, dan ras) menjadi dapat diminimalisir sedemikan rupa sehingga akan tercipta harmoni sosial di tengah-tengah masyarakat yang plural.

Akan tetapi, jangan sampai pluralisme beragama dijadikan dalih oleh seseorang untuk membenarkan paham relativisme, mem-

---

[201] Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Quran*, hlm. 240.

[202] Bandingkan dengan Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Agama dan Pembangunan Corak Masyarakat Islam Masa Depan", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vol. III, No. 1, 1992, hlm. 99.

benarkan semua agama sesuai dengan sudut pandang mereka masing-masing.[203] Sebab, sikap pluralis justru mensyaratkan seseorang untuk *committed* terhadap agama yang dianutnya. Dalam arti bahwa seseorang pada satu sisi memang dituntut untuk membuka diri belajar menghormati agama orang lain, tetapi di sisi lain dia juga harus memililik komitmen yang baik terhadap agama yang dianutnya (QS. as-Sabâ': 24-26).

Konsep Iman dan Islam menurut Muhammad Syahrur

Secara substansial, konsep iman dan islam menurut Muhammad Syahrur tidak jauh berbeda dengan konsep iman dan islam menurut Fazlur Rahman, mengingat kedua tokoh tersebut sama-sama memiliki pandangan inklusif dan "pluralis". Hal ini dapat dilihat dari elaborasi Syahrûr mengenai hal tersebut dalam bukunya yang bertitel *Al-Islâm wa al-Imân Manzhûmât al-Qiyâm*.

Menurut Syahrûr, kata *islâm* dan *îmân* itu mempunyai arti yang berbeda meskipun ada persinggungan makna. Ini merupakan konsekuensi dari sikapnya yang menolak sinonimitas dalam Al-Qur'an. Dalam menggali makna kedua konsep tersebut, Syahrûr menghimpun seluruh ayat yang menyebut kata *imân* dan *islâm* dengan segala derivasinya. Inilah bentuk aplikasi dari pendekatan linguistik dan metode *tartîl* Muhammad Syahrur, yaitu menyusun dan menghimpun ayat yang setema untuk mendapatkan suatu pemahaman komprehensif mengenai konsep yang hendak dideduksi dari Al-Qur'an untuk kemudian dilakukan *taqâthu' al-ma'lûmât* (*cross examination*) untuk memperoleh ketepatan makna.

Muhammad Syahrûr memulai pembahasannya mengenai konsep iman dan islam dengan menganalisis tiga ayat.

---

[203] Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. 41-47.

Pertama, QS. al-Ahzâb [33]: 35 yang mengindikasikan adanya komunitas muslim laki-laki dan muslim perempuan dan komunitas mukmin laki-laki dan mukmin perempuan.

> Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mu'min, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam keta'atannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar. (QS. al-Ahzâb [33]: 35).

Kedua, QS. at-Tahrîm [66]: 5, yang menyebut kata *muslimât* (perempuan-perempuan muslim) yang disifati dengan kata *mu'minat* (perempuan-perempuan mukmin).

> Jika Nabi menceraikan kamu, boleh jadi Tuhannya akan memberi ganti kepadanya dengan istri-istri yang lebih baik daripada kamu, yang patuh, yang beriman, yang taat, yang bertaubat, yang mengerjakan ibadat, yang berpuasa, yang janda dan yang perawan. (QS at-Tahrîm [66]: 5).

Ketiga, QS. al-Hujurât [49]: 14, yang menunjukkan bahwa islam mendahului iman:

> Orang-orang Arab Baduwi itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah (kepada mereka): "Kamu belum beriman, tetapi katakanlah: "Kami telah tunduk", karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu dan jika kamu ta'at kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tiada akan mengurangi sedikit pun (pahala) amalanmu; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS al-Hujurât [49]: 14).

Dari tiga ayat tersebut, Syahrûr menyimpulkan dua hal: *pertama*, antara muslim dan mukmin itu berbeda, sebab di dalam QS. al-Ahzâb [33]: 35 tersebut kata muslim dan mukmin disambung

dengan menggunakan huruf athaf *waw* yang berarti "dan". Hal itu menunjukkan bahwa ada perbedaan antara muslim dan mukmin; dengan demikian, islam dan iman adalah berbeda. *Kedua,* islam itu mendahului iman. Ini artinya bahwa orang dapat dikatakan mukmin apabila ia telah menjadi muslim terlebih dahulu.[204]

Dalam QS. al-Hujurât [49]: 14, Nabi Muhammad menyangkal pernyataan sekelompok Baduwi yang mengatakan, "Kami telah beriman*";* sebaliknya, nabi menyuruh mereka mengatakan *aslamnâ* (kami telah berislam). Ini artinya bahwa mereka belum beriman, meskipun mereka telah berislam. Hal ini memberikan isyarat bahwa komunitas *muslimûn-muslimât* itu berbeda dengan komunitas *mu'minûn-mu'minât,* dan bahwa keislaman seseorang itu datang lebih dahulu dibanding keimanannya.[205] Di sini tampak jelas bahwa Syahrûr menggunakan metode *tartîl* dengan analisis sintagmatik, di mana untuk menentukan suatu makna maka seseorang harus memperhatikan hubungan kata-kata yang ada di depan maupun di belakangnya. Ini merupakan pengaruh dari lingusitik strukturalis.

Sementara itu, dalam QS. al-Ahzâb [33]: 35, ada dua istilah berbeda, yaitu *muslim* dan *mu'min* yang secara beriringan disisipi partikel *waw athaf* yang artinya "dan". Hal itu menunjukkan bahwa kedua istilah itu bukanlah sinonim, meskipun ada persinggungan makna, melainkan memiliki makna dan referensi yang berbeda. Hal ini juga menunjukkan bahwa Syahrûr memang tidak mengakui adanya sinonimitas dalam makna suatu kata. Dengan demikian, *waw athaf* dalam ayat tersebut berfungsi *li taghyîr,* yakni membedakan bahwa yang pertama itu berbeda dengan yang kedua. Seperti halnya ketika dikatakan, *jâ'a 'Ali wa 'Umar* (Ali dan Umar telah datang). Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa Ali berbeda

---

[204] Muhammad Syahrûr, *Al-Islâm wa al-Imân; Manzhûmât al-Qiyâm,* (Damaskus: al-Ahâlî li ath-Thibâ'ah wa an-Nashr wa at-Tawzî', 1996), hlm. 31.

[205] *Ibid.*

dengan Umar. Ali bukanlah Umar dan begitu juga sebaliknya, Umar bukan Ali.

Lebih lanjut, Syahrûr juga menyatakan bahwa label islam ternyata juga ditujukan kepada umat-umat sebelum Nabi Muhammad, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Jinn [72]: 14, yang menunjukkan islamnya Jinn; QS. Ali Imrân [3]: 67, yang menunjukkan islamnya Ibrâhîm; QS. al-Baqarah [2]: 132, yang menunjukkan islamnya Ya'qûb; QS. Yusuf [12]: 101, yang menunjukkan islamnya Yusuf; QS. al-A'râf [7]: 126, yang menunjukkan islamnya para tukang sihir Fir'aun; QS. Yusuf [12]: 90, yang menyinggung pernyataan keislaman Fir'aun; QS. Ali Imrân [3]: 52, yang menunjukkan islamnya orang-orang *Hawariyûn*; QS. Yûnus [10]: 72, yang menunjukkan keislaman Nabi Nûh; dan QS. adz-Dzâriyyât [51]: 35-36, yang menunjukkan keislaman Nabi Lûth.

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa untuk dapat disebut sebagai muslim, seseorang tidak harus menjadi pengikut Nabi Muhammad. Sebab jika harus seperti itu, lalu bagaimana dengan orang-orang seperti Nabi Nûh, Nabi Lûth, dan *Hawâriyûn* yang tidak pernah bertemu dengan Nabi Muhammad, namun dalam Al-Qur'an mereka tetap dinyatakan sebagai *muslimûn*?[206]

Di dalam ayat-ayat tersebut, kata *al-muslimûn* disandarkan kepada komunitas Jin, Nabi Ibrâhîm, Nabi Ya'qûb, Nabi Yûsuf, Fir'aun (yang ingin menjadi muslim), tukang sihir Fir'aun, *Hawariyûn*, Nabi Nûh, dan Nabi Lûth. Dengan demikian, islam bukan hanya untuk umat Nabi Muhammad, tetapi juga untuk umat-umat terdahulu.[207]

[206] *Ibid.*, hlm. 33.
[207] *Ibid.*

Dalam hal ini, penulis sependapat dengan Syahrûr, meski pendapat seperti itu sebenarnya bukanlah hal baru. Untuk menjadi muslim dalam pengertian luas, seseorang tidak harus terikat dalam agama formal yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Siapa saja yang mempunyai sikap kepasrahan total kepada Allah dan bertauhid, percaya pada hari akhir dan beramal baik, maka secara substansial ia dapat disebut sebagai muslim. Sebaliknya, orang yang secara formal beragama Islam: menjalankan shalat, membayar zakat, berpuasa, dan telah berhaji, tetapi ia melanggar nilai-nilai ajaran Islam, seperti melakukan korupsi, manipulasi, bertindak *despotic*, otoriter, dan melanggar HAM, yang kesemuanya itu dapat diketegorikan sebagai syirik sosial maka secara substansial sebenarnya ia bukanlah muslim. Orang-orang yang berperilaku seperti itu sebenarnya telah terjebak pada ritual semata atau beragama secara semu. Bahkan secara ekstrem orang tersebut dapat dikatakan "kafir", dalam pengertian menentang nilai-nilai dan prinsip-prinsip ajaran Islam. Oleh karena itu, Al-Qur'an menyatakan bahwa orang yang menjalankan shalat tetap saja bisa dikatakan sebagai pendusta agama, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Ma'ûn [107]: 1-5.

Lebih lanjut Muhammad Syahrûr menyatakan bahwa jika untuk dapat disebut sebagai muslim seseorang diharuskan mengikuti *risalah* Muhammad, menjalankan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa, menunaikan haji, lalu melempar tuduhan bahwa yang tidak seperti itu tidak akan masuk surga maka apa bedanya dengan klaim orang Yahudi dan Nasrani yang menyatakan bahwa hanya merekalah yang akan masuk surga?[208] Klaim dan sikap eksklusivisme seperti itu ditolak secara tegas oleh Al-Qur'an. Dalam hal ini, Syahrûr memiliki pendapat yang sama dengan Rahman, yakni sama-sama menolak sikap eksklusivisme berdasarkan firman Allah:

---

[208] *Ibid.,* hlm. 33-34. Lihat QS. al-Baqarah [2]: 111.

> (Tidak demikian) bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (QS. al-Baqarah [2]: 112).

Langkah berani yang dilakukan oleh Muhammad Syahrur dalam kaitannya dengan konsep islam adalah kritiknya yang tajam terhadap rumusan rukun Islam yang telah disepakati oleh mayoritas ulama. Dalam hal ini, Syahrur mendekonstruksi lima rukun Islam yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Menurut Syahrûr, rukun Islam yang lima itu (syahadat, shalat, zakat, puasa, dan haji) sangat tidak Qur'ani. Untuk meneguhkan pendapatnya ini, Syahrur mengemukakan beberapa alasan:

Pertama, rukun Islam seperti shalat, zakat, dan puasa, ternyata hanya ditujukan kepada orang-orang mukmin, bukan kepada orang-orang muslim, sebagaimana disebutkan dalam QS. an-Nisa [3]: 103, QS. al-Baqarah [2] 110, QS. an-Nûr [24]: 56, dan QS. al-Baqarah [2]: 185.

Kedua, Islam adalah agama fitrah (QS. ar-Rûm [30]:30); dalam arti bahwa semua orang, dengan naluri bawaannya, pasti akan cenderung untuk mengikutinya. Menurut Syahrur, rukun Islam versi para ulama ternyata tidak demikian, bahkan tampaknya justru bertentangan dengan fitrah manusia. Sebab, pada umumnya, fitrah (naluri bawaan manusia) akan menolak untuk menjalankan shalat, membayar zakat, dan melakukan puasa. Dalam kasus zakat misalnya, secara umum manusia itu memiliki fitrah cinta terhadap harta, namun mengapa justru disuruh untuk mengeluarkan sebagian hartanya guna diberikan kepada orang lain? Demikian pula dalam hal puasa, secara fitrah manusia kalau merasa lapar maka dia akan makan dan kalau merasa haus dia akan minum, namun mengapa manusia disuruh menahan diri untuk tidak makan dan minum? Ini artinya bahwa ada beberapa poin dalam rukun Islam yang dirumus-

kan oleh para ulama klasik tidak sesuai dengan fitrah manusia, dan itu berarti bertentangan dengan QS. ar-Rûm [30]: 30 yang menyatakan bahwa Islam sebagai agama fitrah. Seandainya perintah shalat, puasa, dan zakat itu adalah fitrah, niscaya hal itu akan dilaksanakan dengan sendirinya dan Tuhan tidak akan menurunkan perintah untuk melaksanakannya sebab tanpa diperintah pun manusia akan melakukannya, sebagaimana sapi dengan naluri bawannya (fitrahnya) tidak akan makan daging.[209]

Setelah Syahrûr melakukan "dekonstruksi" terhadap rukun Islam yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu, ia kemudian merekonstruksi rukun Islam tersebut yang menurutnya lebih *Qur'ani,* dengan berdasar pada QS. al-Baqarah [2]: 62; QS. Al-Baqarah [2]: 112; QS. Fushilat [41]: 33; QS. Al-Anbiya [21]: 108; QS. Yunus [3]: 90; QS. an-Nisa [04]: 125; dan QS. al-Ma'idah [5]: 44.

Dengan merujuk pada ayat-ayat tersebut, Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa seseorang bisa dinyatakan sebagai muslim jika

---

[209] *Ibid.,* hlm. 37. Dalam hal ini, penulis tidak sepakat dengan alasan kedua yang dikemukakan oleh Syahrûr tersebut, dengan alasan: *Pertama*, Syahrur secara ceroboh memaknai kata *fithrah* dalam QS. ar-Rûm [30]: 30 dengan pengertian *gharîzah* atau *instinct.* Padahal dalam kamus-kamus bahasa Arab yang penulis lacak, termasuk *Maqâyis fi al-Lughah* karya Ibnu Fâris yang sering menjadi rujukan Syahrûr, tidak ditemukan kata fitrah dengan makna *gharîzah* atau *instinct*. Lantas mengapa Syahrûr jatuh pada pilihan makna bahwa *fithrah* adalah *instinct*? Dalam kasus ini, penulis membenarkan kritik yang dilontarkan oleh para pengkritik Syahrûr bahwa ia terkadang "ceroboh" dalam memaknai sebuah kata dan lemah bahasa Arabnya, seperti kritik yang dilontarkan Yusuf ash-Shaidawi yang secara khusus mencermati kelemahan Syahrûr dalam hal bahasa. *Kedua,* para *mufassir* pada umumnya menafsirkan kata *fithrah* (QS. ar-Rûm [30]: 30) dalam pengertian bertauhid atau beragama sebagaimana kalimat berikutnya (*dzâlika ad-dîn al-Qayyim* ...), bukan fitrah dalam pengertian insting yang oleh Syahrûr disamakan begitu saja dengan naluri binatang. Islam dikatakan sebagai agama fitrah karena secara naluri, manusia pasti bertuhan (beragama). Lihat, misalnya, *Tafsir ath-Thabarî*, *Tafsir al-Kasysyâf*, *Tafsir ar-Râzi*, dan *Tafsir Ibn Katsîr*, ketika menafsirkan makna fitrah tersebut pada QS. ar-Rûm [30]: 30. Agar naluri bertuhan tersebut tidak melenceng maka Allah menurunkan para rasul untuk membimbing mereka agar tetap bertuhid dan tidak mempertuhankan yang bukan Tuhan.

ia berserah diri mengakui adanya Allah (*at-taslîm bi wujûdillâh*), beriman kepada hari akhir, dan beramal shalih. Dengan demikian, siapa saja yang memiliki ketiga kriteria itu maka dia dapat disebut sebagai muslim, tanpa melihat agama formalnya, apakah dia termasuk pengikut Nabi Muhammad (*alladzîna âmanû*), pengikut Nabi Musa (*al-Yahûd*), pengikut Nabi 'Isa (*an-Nashârâ*), ataupun umat-umat beragama lain, seperti Majusi dan Buddha.[210]

Berangkat dari penafsiran semacam ini, Syahrûr menyimpulkan bahwa konsep islam itu lebih umum dari pada iman. Menurutnya, rukun Islam itu tidak lima, tetapi tiga, yaitu (1) percaya kepada wujud Allah, (2) beriman pada hari akhir, dan (3) beramal shalih. Kebenaran bisa datang dari agama apa pun di dunia dan keselamatan juga bisa didapat oleh setiap pemeluk agama.

Dari tiga rukun Islam itu, Syahrûr kemudian membagi Islam menjadi dua aspek: *pertama,* aspek teoretis (*al-jânib an-nazharî*) berupa Iman kepada Allah dan hari akhir, dan *kedua,* aspek logis-praksis (*al-jânib al-manthiqi al-'amalî*) berupa amal shalih. Sebab bagi Syahrûr, iman secara teoretis saja tidaklah ada artinya jika tidak dibuktikan dengan tindakan konkret berupa amal shalih yang terpancar dari nilai-nilai iman kepada Allah dan hari akhir.[211] Pandangan Syahrur ini tentu saja semakin membuktikan bahwa dia merupakan pemikir liberal dan sekaligus inklusif dalam beragama.

Berbeda dengan konsep islam yang dijelaskan dengan panjang lebar, Muhammad Syahrûr tidak menjelaskan konsep iman secara detil. Dalam hal ini, Syahrur justru langsung mendekonstruksi konsep iman yang selama berabad-abad diyakini menjadi doktrin teologi kaum muslimin.[212] Menurutnya, rumusan rukun Iman yang

---

[210] Muhammad Syahrûr, *Al-Islâm wa al-Îmân ...*, hlm. 37-38.

[211] *Ibid.*

[212] Berdasarkan hadits riwayat al-Bukhari, ketika Nabi Muhammad ditanya oleh Malaikat Jibril, *Akhbirnî 'an al-imân,* para ulama merumuskan rukun iman itu

selama ini diyakini oleh umat Islam tidak Qur'ani. Menurut Syahrur, rukun Iman itu bukan enam, melainkan tujuh, yaitu:

1. Bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah (QS. al-Hujurât [49]: 15 dan QS. Muhammad [47]: 2).
2. Menegakkan shalat fardhu (QS. an-Nûr [24]: 56 dan QS. an-Nisâ' [4]:103).
3. Membayar zakat (QS. al-Mu'minûn [23]: 40).
4. Berpuasa Ramadhan (QS. al-Baqarah [2]: 183).
5. Melaksanakan haji (QS. Ali Imrân [3]: 97).
6. Melaksanakan *syûrâ* (musyawarah) (QS. asy-Syûrâ [42]: 38).
7. Berjihad dengan prinsip untuk menegakkan kalimah Allah namun tidak ada pemaksaan dalam beragama, berjihad untuk membebaskan manusia, dan berjihad untuk membela negara (baca: defensif) (QS. al-Baqarah [2]: 216).[213]

Menurut Syahrûr, semua rukun Iman itu bukanlah merupakan fitrah; dalam arti secara naluriah manusia tidak mau melakukannya. Kalaupun orang mau melakukannya, hal itu karena didorong oleh rasa imannya. Itulah sebabnya mereka disebut *al-mu'minûn*

---

ada enam, yaitu beriman kepada (1) Allah, (2) malaikat-malaikat-Nya, (3) rasul-rasul-Nya, (4) kitab-kitab-Nya, (5), hari kiamat, dan (6) beriman kepada qadla'-qadar Allah.

[213] Muhammad Syahrûr, *Al-Islâm wa al-Îmân*, hlm. 55 dan 127-128. Betapapun Syahrûr tampak canggih membungkus logika, tetapi penulis berpandangan bahwa konsep rukun Iman versi Syahrûr ini rancu karena: *pertama*, tidak sejalan dengan makna semantik kata Iman itu sendiri yang berarti "percaya" dan "membenarkan". *Kedua,* rukun Iman versi Syahrur tidak didasarkan pada apa yang harus diimani, tetapi berdasarkan *khithab* (sapaan) yang ditujukan kepada orang-orang yang beriman. Padahal jika Syahrûr konsisten terhadap teori ini maka mestinya rukun Iman akan menjadi sangat banyak, sebab *khithâb* yang ditujukan kepada orang mukmin tidak hanya pada tujuh masalah tersebut, melainkan lebih dari itu. Bahkan penulis menemukan ada 75 ayat yang *khithab*-nya menggunakan kalimat *yâ ayyuhalladzîna âmanû* (hai orang-orang yang beriman). Lihat Muhammad Fu'âd 'Abdul Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'ân,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), hlm. 82-85. Dalam hal ini, Syahrûr juga tidak memberikan argumentasi yang jelas.

(orang-orang yang beriman). Di sini, Syahrûr secara tegas membedakan antara iman dan islam. Islam lebih dikaitkan dengan amalan-amalan yang berorientasi pada fitrah (naluri bawaan/*instinct*), sedangkan iman justru dikaitkan dengan tugas-tugas yang bertentangan dengan fitrah (naluri manusia).[214]

Dari cara berpikir seperti itu, Syahrûr akhirnya sampai pada satu kesimpulan bahwa pangkal islam adalah bersaksi tidak ada tuhan selain Allah, sedangkan pangkal iman adalah bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Cara berpikir Syahrur ini sebenarnya rancu. Sebab, jika dia konsisten dengan pendapatnya bahwa islam lebih terkait dengan amalan-amalan yang berorientasi pada fitrah, sedangkan iman justru terkait dengan hal-hal yang bertentangan dengan fitrah (naluri manusia) maka bersaksi bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah—yang *notebene* merupakan pangkal iman—bertentangan dengan fitrah. Inilah barangkali salah satu kerancauan berpikir Syahrûr yang mungkin tidak disadarinya.

Selanjutnya Syahrûr menyatakan bahwa orang yang mengklaim beriman, namun melepaskan dimensi Islamnya maka dia disebut sebagai munafik, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah:

> Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata: "Kami mengakui, bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul Allah". Dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul-Nya; dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta. (QS. al-Munafiqûn [63]: 1).

Muhammad Syahrur juga menegaskan bahwa Al-Quran menolak sikap eksklusif dalam beragama. Ketika orang-orang Yahudi dan Kristen mengklaim bahwa hanya diri merekalah yang memperoleh petunjuk Tuhan dan akan masuk surga, Al-Quran men-

---

[214] Muhammad Syahrûr, *Al-Islâm wa al-Îmân*, hlm. 57.

jawab secara tegas dengan menyatakan bahwa petunjuk dan keselamatan bukanlah milik kaum-kaum tertentu, tetapi milik Tuhan. Tak satu kaum pun yang dapat mengatakan bahwa hanya merekalah yang mendapatkan petunjuk Tuhan dan hanya merekalah yang akan masuk surga, sedangkan yang lain masuk neraka karena tidak mendapatkan petunjuk Tuhan.[215] Petunjuk bukanlah milik kaum-kaum tertentu, melainkan milik orang-orang shalih. Ini digambarkan oleh Al-Quran ketika Tuhan hendak mengangkat Nabi Ibrahim menjadi pemimpin umat manusia dan Ibrahim bertanya, bagaimana nasib anak cucunya, apakah mereka juga akan diangkat menjadi pemimpin umat manusia? Dengan tegas Tuhan menjawab, “Ke dalam janji-janji-Ku, tidak tercakup orang-orang aniaya”.[216]

Apabila klaim eksklusif dari kalangan Yahudi dan Kristen serta permintaan Nabi Ibrahim agar anak cucunya juga diangkat sebagai pemimpin manusia itu ditolak oleh Al-Qur’an, maka demikian juga umat Islam tidak berhak mengklaim bahwa hanya merekalah yang memperoleh petunjuk Tuhan dan satu-satunya umat yang akan memperoleh keselamatan. Secara berulang-ulang, sesuai dengan penolakan yang tegas terhadap sikap eksklusif ini, Al-Qur’an mengakui adanya orang-orang shalih di dalam kaum-kaum tertentu, seperti Yahudi, Nasrani, dan Shabi’în, sebagaimana pengakuannya akan adanya orang-orang yang beriman di dalam Islam.[217] Pengakuan Al-Qur’an itu tercermin pada firman Allah dalam QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS. al-Mâidah [5]:69.

Dari paparan di atas dapat diambil beberapa kesimpulan. *Pertama*, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr sama-sama menolak klaim eksklusivisme dalam beragama dengan merujuk pada

---

[215] *Ibid.,* hlm. 33-34.

[216] *Ibid.,* Lihat pula Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an*, hlm. 237-238.

[217] *Ibidi.,* hlm. 238.

QS. al-Baqarah [2]: 112, yang menyatakan bahwa kebenaran dan keselamatan itu milik setiap orang yang menyerahkan diri kepada Tuhan dan berbuat baik. Secara implisit, ayat tersebut menurut keduanya merupakan kritik Al-Qur'an yang juga diarahkan kepada pengikut Nabi Muhammad bila mereka bersikap eksklusif, sebagaimana kaum Yahudi dan Nasrani. *Kedua*, baik Rahman maupun Syahrur sama-sama mengkritik rumusan konsep Iman-Islam versi ulama klasik, yang dipandang tidak Qur'ani. *Ketiga,* kedua tokoh tersebut sama-sama mengakui adanya keselamatan dan kebenaran di luar Islam. *Keempat,* Rahman dan Syahrur juga sama-sama ingin merekonstruksi teologi dari corak teologi formalis-eksklusif menjadi corak teologi yang substansialis-inklusif-transformatif.

Isu-Isu Gender: Poligami dan Jilbab

Pada sub bab ini, penulis akan memberikan, paling tidak, dua contoh aplikasi metodologi tafsir Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Kedua contoh aplikasi metodologi tafsir tersebut adalah menyangkut isu gender (poligami dan jilbab) dan *kedua*, mengenai masalah hukum (riba dan bunga bank).

Masalah Poligami

Salah satu isu gender yang hingga sekarang masih menjadi polemik adalah masalah poligami. Pada bulan Agustus 2003, masalah ini sempat mencuat lagi karena adanya *Polygami Award* yang dimotori oleh "Presiden Poligami", Puspo Wardoyo. Bahkan pada bulan November 2006, isu poligami kembali menghangat setelah Aa' Gym (K.H. Abdullah Gymnastiar), seorang da'i yang saat itu sedang populer juga melakukan poligami.

Secara tekstual memang ada ayat yang membolehkan praktik poligami. Akan tetapi penafsiran terhadap ayat poligami tersebut sangat beragam. Terkait dengan hal ini paling tidak ada tiga aliran. *Pertama*, aliran yang membolehkan poligami secara mutlak, dengan

jumlah maksimal empat. Ini biasanya diwakili oleh mayoritas *mufassir* klasik dan pertengahan. *Kedua,* aliran yang "membolehkan" poligami dengan syarat-syarat yang sangat ketat dan dalam kondisi darurat. Ini biasanya diwakili oleh para *mufassir* modern-kontemporer. *Ketiga,* aliran yang melarang poligami secara mutlak. Ini biasanya diwakili oleh para aktivis feminis liberal yang menganggap bahwa praktik poligami dalam konteks sekarang jelas sangat bias gender dan diskriminatif terhadap perempuan.

Poligami dalam pandangan Fazlur Rahman

Dalam kaitannya dengan masalah poligami ini, Fazlur Rahman menyatakan bahwa Al-Qur'an secara hukum mengakui adanya sistem poligami, namun Al-Qur'an juga melakukan pembatasan maksimal empat dan menggariskan tuntunan penting untuk berlaku adil serta meningkatkan nasib kaum perempuan.[218] Bagi Rahman, ayat poligami berhubungan dan merupakan jawaban *ad hoc* terhadap masalah sosial yang terjadi ketika itu. Oleh karenanya, ayat tersebut dapat dikategorikan sebagai ayat yang bersifat kontekstual, tergantung pada tuntutan problem sosial yang ada.[219]

Selain itu, Rahman juga menyatakan bahwa ada satu hal yang penting untuk diingat, yaitu bahwa Al-Qur'an bukanlah sebuah dokumen hukum, melainkan sebuah buku yang berisi prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral, meskipun ia mengandung pernyataan-pernyataan hukum yang dikeluarkan selama proses pembinaan masyarakat. Ketetapan hukum dan reformasi umum yang paling penting dari Al-Qur'an adalah menyangkut masalah perempuan dan perbudakan, temasuk di dalamnya adalah masalah poligami, di

---

[218] Fazlur Rahman, *Islam,* hlm. 340.

[219] Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia,* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), hlm. 130.

mana Al-Qur'an membatasi jumlah istri maksimal empat. Al-Qur'an juga menyatakan bahwa suami-istri dinyatakan sebagai *libâs* (pakaian) bagi satu sama lain. Kepada perempuan diberikan hak-hak yang sama atas kaum laki-laki sebagaimana hak laki-laki atas perempuan, dengan perkecualian bahwa laki-laki, sebagai pihak yang mencari nafkah, mempunyai kedudukan satu tingkat lebih tinggi dibanding perempuan.[220]

Di dalam Al-Qur'an sebenarnya hanya ada satu ayat yang berbicara tentang poligami, yakni QS. an-Nisa [4]: 3:

> Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan lain yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu akan menjauhkanmu dari berbuat aniaya.

Akan tetapi sayangnya, ayat tersebut sering ditafsirkan secara parsial dan bahkan tidak jarang disalahpahami sehingga seakan-akan seseorang dibolehkan begitu saja melakukan poligami, tanpa memperhatikan bagaimana konteks turunnya ayat tersebut dan apa sesungguhnya ideal moral di balik praktik poligami.[221] Dalam QS. an-Nisâ' [4] ayat 2, misalnya, Al-Qur'an mengeluhkan bahwa banyak pengampu anak yatim yang menyalahgunakan kekayaan anak-anak yatim serta memakannya secara batil. Atas kondisi itu, Allah berfirman:

> Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah *baligh*) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan

[220] Fazlur Rahman, *Islam,* hlm. 43-44.

[221] Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", dalam *Inquiry*, Vol. 3, No. 5, (1986), hlm. 45-49. Lihat pula Riffat Hassan, "Al-Qur'an dan Feminisme", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. II, (1990), hlm. 88.

> jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa besar. (QS. al-Nisâ' [4]: 2).

Al-Qur'an juga menyatakan bahwa para pengampu anak-anak yatim ini lebih baik mengawini gadis-gadis yatim daripada mengembalikan kekayaan mereka lantaran mereka ingin menikmati kekayaan tersebut.

> Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para perempuan. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an (juga memfatwakan) tentang para perempuan yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedangkan kamu ingin mengawini mereka, dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui. (QS. an-Nisâ' [4]: 127).

Dalam QS. an-Nisâ' [4]: ayat 3 juga dinyatakan bahwa jika para pengampu ini tidak dapat berbuat adil terhadap kekayaan gadis-gadis yatim (dan mereka bersikeras untuk mengawininya) maka mereka boleh mengawini gadis-gadis yatim tersebut hingga empat, asal mereka dapat berlaku adil di antara istri-istri. Akan tetapi jika khawatir tidak dapat berbuat adil terhadap para istri maka mereka disuruh menikahi seorang saja dari gadis-gadis yatim itu. Karena hal ini merupakan yang terdekat kepada titik di mana mereka tidak akan melakukan kesalahan dan penyimpangan.[222] Di sisi lain, Al-Qur'an memperingatkan bahwa orang yang berpoligami tidak akan mampu benar-benar berbuat adil, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an:

---

[222] Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", hlm. 45-49.

> Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri- istri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. an-Nisâ' [4]: 129).

Menurut Rahman, ayat-ayat di atas terkesan ada kontradiksi, yakni antara ayat yang mengizinkan poligami sampai empat dengan tuntutan berbuat adil kepada para istri dan deklarasi yang tegas bahwa tuntutan itu tidaklah mungkin terwujud.[223] Jika demikian halnya, lantas mengapa masalah tuntutan berbuat adil tidak dijadikan klausal pokok dalam menetapkan sistem perkawainan dalam Islam? Interpretasi tradisionalis memang menegaskan bahwa klausal izin berpoligami punya kekuatan legal, sementara tuntutan akan keadilan diserahkan pada kesadaran suami. Pendapat seperti ini dinilai tidak tepat oleh kaum modernis. Bagi kaum modernis, yang utama adalah tuntutan berbuat adil, dan deklarasi tentang ketidakmungkinan berbuat adil. Oleh karena itu, izin poligami bersifat sementara dan untuk suatu maksud yang terbatas.[224]

Dengan pertimbangan seperti itu, Rahman menegaskan tentang cita-cita moral Al-Qur'an berkaitan dengan masalah poligami. Izin poligami menjadi legal dengan sanksi-sanksi yang dikenakan atasnya adalah dalam wujud suatu cita-cita moral ke arah mana masyarakat diharapkan bergerak karena memang tidak mungkin menghapuskan poligami secara legal dengan sekaligus. Dalam kaitan ini, Rahman tampaknya ingin mengatakan bahwa poligami secara berangsur-angsur namun pasti harus dihapuskan, kecuali dalam menghadapi kasus yang sangat darurat.[225]

---

[223] Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'ân*, hlm. 47.
[224] *Ibid.*, hlm. 48.
[225] *Ibid.*

Bagi penulis, QS. an-Nisâ' [4]: 3 dan 129 secara implisit memberikan isyarat bahwa Al-Qur'an secara moral melarang poligami bagi yang khawatir tidak dapat berbuat adil. Dengan kata lain, prinsip dasar dalam pernikahan adalah monogami. Kalaupun terpaksa seseorang harus berpoligami maka semangatnya (baca: ideal moralnya) adalah semangat sosial. Sebab, di dalam Al-Qur'an maupun sunnah nabi, memelihara anak yatim atau anak yang terlantar selalu mendapatkan perhatian besar. Ini bisa dilihat, misalnya, dalam QS. al-Mâ'ûn [107]: 1-3 yang melakukan sindiran terhadap orang-orang yang tidak mau memperhatikan nasib anak-anak yatim dan orang-orang miskin. Al-Qur'an menyebut mereka sebagai pendusta agama.

Dalam Al-Qur'an, izin poligami sesungguhnya juga berkaitan erat dengan masalah penyantunan anak yatim. Oleh karena itu, ayat tentang poligami harus dipahami dalam konteks struktur sosial yang khusus, di mana masyarakat ketika itu belum memungkinkan untuk meninggalkan secara keseluruhan praktik poligami. Masyarakat tersebut hanya didorong maju sejauh yang mereka mampu. Dalam hal ini, pendekatan hukum maupun moral sangat diperlukan. Secara hukum, dilakukan pembatasan mengenai jumlah perempuan yang boleh dipoligami, namun secara moral semangat poligami adalah semangat menyantuni anak yatim dan para janda.

Dari uraian tersebut tampak bahwa Fazlur Rahman konsisten menerapkan metode tafsir tematik dengan meneliti dan menyusun konsep secara logis dari seluruh ayat yang berkaitan dengan masalah poligami sehingga memperoleh gambaran yang utuh dan komprehensif. Rahman juga menggunakan pendekatan *asbâb an-nuzûl makro* yang merupakan aplikasi dari pendekatan sosio-historis untuk menemukan ideal moral yang terdapat di balik ketentuan legal spesifik ayat poligami tersebut. Konteks sosio-historis tersebut sejalan dengan konteks historis verbal yang ditulis oleh al-Wâhidi,

bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan seseorang wali (pengampu) yang hendak menikahi perempuan yatim, tetapi ia tidak dapat berbuat adil dan tidak dapat mempergaulinya dengan baik, maka turunlah QS. al-Mâ'idah [5]: 3[226] tersebut.

Dari penafsiran Fazlur Rahman di atas, dapat disimpulkan bahwa ideal moral dari ayat poligami adalah masalah pentingnya berbuat adil, penyantunan janda, dan anak-anak yatim, dengan cara menikahi ibu dari anak-anak yatim tersebut. Penafsiran ini tidak bisa diragukan lagi karena ayat itu turun dalam kondisi ketika banyak terjadi perang sehingga banyak laki-laki yang meninggal dunia. Akibatnya, terdapat banyak janda dan anak-anak yatim yang sudah semestinya disantuni.

Poligami dalam pandangan Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrûr memiliki pandangan yang menarik terkait dengan masalah poligami ini. Menurutnya, poligami merupakan salah satu tema penting yang mendapat perhatian khusus dari Allah. Oleh karena itu, ayat tentang poligami diletakkan pada awal surat, yakni QS. an-Nisâ' [4]: 3. Akan tetapi menurut Syahrûr, para *mufassir* dan ahli fiqh telah mengabaikan redaksi umum ayat tersebut dan mengabaikan keterkaitan erat antara poligami dengan masalah penyantunan terhadap para janda dan anak-anak yatim.[227] Padahal masalah poligami sangat terkait dengan masalah penyantunan terhadap anak-anak yatim dan para janda. Untuk membuktikan hal tersebut, Syahrûr melakukan penafsiran terhadap ayat poligami ini melalui metode *tartîl* dengan analisis *paradigmatik-sintagmatis*, sebagai berikut:

---

[226] Al-Wâhidî, *Asbab an-Nuzul,* (Beirut: Maktabah al-Tsaqâfah, 1989), hlm. 81-82.

[227] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah*, hlm. 301.

Pada ayat pertama Surat an-Nisâ', Allah mengajak manusia untuk bertakwa kepada Tuhannya, menyambung tali silaturahmi antara manusia secara umum tanpa dibatasi oleh sekat-sekat hubungan keluarga atau kesukuan secara sempit. Hal itu bisa dilihat pada firman Allah berikut ini:

> Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan istrinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang-biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (QS. an-Nisa [4]: 1).

Setelah itu, ayat kedua dari Surat an-Nisa berbicara tentang masalah penyantunan anak yatim dan larangan memakan harta mereka.

> Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah *baligh*) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk, dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar. (QS. an-Nisa [4]: 2).

Setelah Allah mengajak manusia untuk bertakwa kepada Tuhannya, menyambung tali silaturahmi antara manusia secara umum tanpa dibatasi oleh sekat-sekat hubungan keluarga atau kesukuan secara sempit, dan mengenai pentingnya menyantuni anak-anak yatim dan para janda, Allah melanjutkan pembicaraannya mengenai masalah poligami:

> Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan lain (yang dimaksud menurut Syahrûr adalah para janda) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang

saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu akan lebih bisa menjauhkan kamu dari berbuat aniaya. (QS. an-Nisâ' [4]: 3).

Elaborasi Syahrûr mengenai ayat poligami memperlihatkan bahwa ia sangat mempertimbangkan aspek struktur kalimat, hubungan linier (*sintagamatis*) antar kata dalam suatu ayat dan hubungan paradigmatik. Pengaruh strukturalisme linguistik sangat tampak di sini. Ia juga konsisten dengan prinsip-prinsip hermeneutika takwilnya, di mana seorang *mufassir* dalam memahami ayat harus menggunakan pendekatan *tartîl,* yaitu mengumpulkan ayat-ayat setema untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif sehingga tidak terjebak pada pemahaman yang parsial.

Dengan pendekatan *tartîl* tersebut, Syahrûr sampai pada kesimpulan bahwa poligami dibolehkan hanya dalam kondisi darurat dan pada dasarnya Islam menganut prinsip monogami. Dengan tegas ia menyatakan, *Ta'addud az-zaujât zhurûfun idhthirâriyyah wa anna asâsa al-'adad fî az-zawâj huwa al-wahdah.*[228]

Kemudian, dengan teori *hudûd*-nya,[229] Syahrûr membuat dua persyaratan bagi orang-orang yang hendak melakukan poligami. *Pertama*, syarat *kammiyyah* (kuantitas), yakni menyangkut batasan jumlah perempuan yang boleh dipoligami. Menurutnya, batas minimal poligami adalah dua sementara batas maksimalnya adalah empat. *Kedua,* syarat *naw'iyyah* (kualitas), yakni menyangkut kualitas orang yang hendak melakukan poligami; bahwa orang yang akan melakukan poligami harus ada kekhawatiran dalam dirinya tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim, namun dia harus berusaha untuk dapat belaku adil, dan bahwa perempuan yang

[228] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 597-599.

[229] Teori *hudûd* ini dipakai oleh Syahrur untuk memahami Al-Qur'an karena ayat poligami terkait dengan persoalan hukum. Sebagaimana penulis kemukakan pada bagian metodologi penafsiran Syahrûr, bahwa untuk ayat-ayat *muhkamat* (ayat-ayat hukum), Syahrûr menggunakan metode ijtihad dengan pendekatan teori *hudûd*.

hendak dipoligami harus berstatus janda serta memiliki anak yatim.[230] Jika syarat-syarat tersebut tidak dipenuhi maka seseorang tidak perlu melakukan poligami dan cukup menikah dengan satu istri saja,[231] seperti dinyatakan Allah dalam QS. an-Nisâ' [4]: 3.

Adapun yang menarik dari pemikiran Syahrûr adalah bahwa ia memandang poligami itu bukan hanya dibolehkan, tetapi justru dianjurkan bagi mereka yang dapat memenuhi dua syarat tersebut (yakni syarat kuantatif dan syarat kualitatif). Dengan tegas dia menyatakan, *innallâha lâ yasmahu faqad bi at-ta'addudiyyah samâhan bal ya'muru bihâ fi al-ayah amran*.[232] Hal tersebut, menurut Syahrur, karena adanya missi yang sangat mulia dari tujuan poligami yang diusung Al-Qur'an, yakni membantu para janda dan anak-anak yatim (*li musâ'adat al-arâmil wa al-aytam*).[233]

Mencermati pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr mengenai poligami, di situ terlihat bahwa meskipun keduanya sama-sama berpendapat bahwa Al-Qur'an menganut prinsip monogami dan membuat syarat yang ketat bagi mereka yang ingin berpoligami, tetapi ada perbedaan pandangan yang cukup mendasar dari keduanya. Jika Rahman memandang ayat poligami hanya sebagai kebolehan, terutama dalam kondisi darurat, dengan syarat suami dapat berbuat adil, maka tidak demikian halnya dengan Syahrûr yang memandangnya bukan hanya boleh, tetapi justru merupakan anjuran atau perintah, jika syarat-syarat berpoligami memang dapat dipenuhi dengan baik.

Penulis sendiri berpandangan bahwa poligami sebenarnya bukanlah tujuan (*ghâyah*), tetapi hanya sarana (*wasîlah*) untuk memberikan solusi terhadap salah satu problem sosial yang terjadi.

---

[230] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah,* hlm. 303.

[231] *Ibid.*

[232] *Ibid.*

[233] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'an,* hlm. 597-599.

Oleh karena itu, jika seseorang hendak berpoligami maka harus berorientasi pada solusi atas suatu masalah sosial, bukan sekadar "wisata seksual". Sebab, pesan dasar Al-Qur'an tentang poligami adalah masalah keadilan dan penyantunan terhadap para janda dan anak-anak yatim. Secara historis, poligami yang dilakukan oleh nabi sebenarnya juga dalam kerangka itu, yakni menyantuni terhadap anak-anak yatim dan perlindungan terhadap janda-janda. Oleh karena itu, jika sekiranya masalah-masalah sosial tersebut dapat diselesaikan tanpa melalui institusi perkawinan poligami—misalnya melalui badan-badan sosial atau LSM yang secara serius menangani masalah ini—maka seseorang tidak perlu melakukan poligami. Terlebih lagi jika poligami itu justru menimbulkan masalah sosial baru yang disebabkan ketidakadilan suami, baik terhadap para istri maupun anak-anaknya.

Dengan demikian, penulis cenderung berpendapat bahwa yang substantif dari ayat poligami adalah prinsip keadilan dan kemaslahatan sosial, bukan kebolehan berpoligami. Konsep poligami hanyalah salah satu alternatif dan bukan satu-satunya untuk menangani problem sosial yang ada menyangkut nasib para janda dan anak-anak yatim. Oleh karena itu, ketentuan poligami sangat mungkin bisa "diubah" dari yang tadinya dibolehkan menjadi dilarang, terutama ketika zaman dan tuntutan kemaslahatannya berubah. Apalagi poligami termasuk ketegori masalah muamalah, di mana akal melalui ijtihad diberi otoritas untuk mencari kemaslahatan sesuai dengan konteks dan tuntutan zamannya.[234]

Oleh karena itu, tampaknya penting dilakukan penelitian empiris di lapangan dengan meminjam metode yang dipakai oleh

---

[234] Logika ini penulis ambil dari pemikiran 'Abed al-Jabiri ketika berbicara tentang hak-hak perempuan dalam Islam. Lihat Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *Ad-Dîmauqrathiyyah wa Huqûq al-Insân,* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 1997), hlm. 180-186.

Imam asy-Syâfi'i, yaitu metode *istiqra'î* (induktif), untuk melihat bagaimana keadaan keluarga atau masyarakat yang mempraktikkan poligami. Apa motivasi mereka melakukan poligami dan bagaimana dampaknya di dalam keluarga mereka; apakah poligami benar-benar menjadi solusi atau justru menimbulkan problem yang lebih besar bagi keharmonisan dan ketenetraman keluarga atau tidak. Jika ternyata praktik poligami hanya menyebabkan keluarga menjadi tidak harmonis dan lebih banyak konflik maka izin poligami harus diperketat melalui undang-undang, dan bahkan jika perlu dilarang. Sebab, tujuan pernikahan adalah untuk memperoleh keharmonisan, ketenteraman, dan kasih sayang (QS. ar-Rûm [30]: 21). Oleh karena itu, penelitian terhadap hal tersebut menjadi sangat penting dilakukan karena produk tafsir tentunya harus diuji di lapangan, tidak hanya pada dataran idealis-metafisis saja.

Masalah Jilbab

Salah satu isu gender lainnya yang juga menarik untuk dicermati adalah menyangkut masalah pakaian perempuan (*libas al-mar'ah*) atau yang lazim disebut dengan jilbab atau *purdah*.

Secara historis, sistem *purdah* telah menjadi institusi kaum muslimin selama kurang lebih seribu tahun. Ia berevolusi secara bertahap selama tiga abad pertama Islam dan mapan secara penuh selama abad X dan XI M., dengan dukungan interpretasi kaum teolog dan fuqaha pada masa Khilafah 'Abbasiyah. Sejak itu pula, sistem *purdah* menjadi bagian integral dari masyarakat dan kebudayaan kaum muslimin Abad Pertengahan. Akhirnya, *purdah* atau jilbab ini dianggap sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan kaum muslimin, sampai-sampai perempuan non-Islam seakan-akan bisa dipandang sebagai muslimah hanya karena mengenakan cadar (*purdah*).[235]

[235] Madzharul Haq Khan, *Wanita Korban Patologi Sosial,* (Jakarta: Pustaka, 1994), hlm. 23.

Secara sosiologis, munculnya konsep *purdah* bermula dari adanya suatu sistem pembagian dua wilayah dalam masyarakat Islam: yakni wilayah privat (dalam rumah) dan wilayah umum (tempat kerja). Para perempuan pada umumnya berada di wilayah privat, sedangkan laki-laki berada di wilayah umum. Menurut asumsi umum umat Islam, selama masing-masing pihak berada di tempat-nya, semuanya akan beres dan aman. Dengan kata lain, kedua jenis kelamin itu harus dipisahkan dan pengaturan semacam ini di-anggap paling tepat dan paling baik.[236]

Jika dalam kondisi terpaksa perempuan harus memasuki wilayah umum (wilayah laki-laki) karena alasan ekonomi yang meng-harus dia bekerja atau karena alasan mendesak lainnya maka dia harus diberi tutup atau *purdah* (cadar). Dengan demikian, keber-adaanya seolah tidak ada, karena semuanya tertutup dan terlihat tanpa identitas. Dengan kata lain, konsep jilbab atau *purdah* men-jadi perpanjangan dari prinsip *segregation* (pemisahan).[237]

Dalam masalah poligami ini, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr memiliki pandangan yang berbeda dengan para *mufassir* tradisional pada umumnya, sebagaimana terlihat dari hasil penaf-siran keduanya mengenai ayat-ayat *libâs al-mar'ah* (pakaian perem-puan). Berikut ini penulis sajikan pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur terhadap masalah jilbab atau *purdah*.

Jilbab dalam pandangan Fazlur Rahman

Dalam melihat setiap persoalan, Fazlur Rahman biasanya se-lalu mengaitkan antara realitas historis-empiris dengan pandangan normatif Al-Qur'an. Menurutnya, ideal moral yang dikehendaki oleh

---

[236] Lihat Riffat Hassan, *Women Religion and Sexuality; Study of Impact of Religious Teaching on Women,* (Philadelphia: Trinity Press, t.t.), hlm. 121.

[237] *Ibid.*

Al-Qur'an terkait dengan perempuan sebenarnya adalah prinsip kesahajaan. Al-Qur'an sangat menekankan bahwa perempuan harus bersahaja, bukan saja dalam berpakaian, tetapi juga dalam berbicara, berjalan, dan bertingkah laku. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. al-Ahzâb [33]: 33 dan 59, dan juga QS. an-Nûr [24]: 31.[238]

Dalam memahami ayat tentang pakaian perempuan, Fazlur Rahman sangat menekankan pentingnya kajian historis terhadap Al-Qur'an agar dapat memahami perkembangan tema-tema dan ide-ide Al-Qur'an secara utuh. Selain itu, latar belakang sosio-historis dari suatu ayat juga harus dikaji secara serius karena hal itu akan menghindarkan kita dari kemungkinan melakukan kesalahan dalam menilai tujuan Al-Qur'an serta tindakan-tindakan yang dilakukan nabi.[239]

Pandangan Fazlur Rahman ini agaknya berangkat dari sejarah periklanan, baik di masa modern maupun masa sebelumnya, di mana selama berabad-abad lamanya tubuh perempuan selalu menjadi objek reklame. Boleh jadi ini disebabkan tubuh perempuan diciptakan sedemikian indahnya sehingga cocok untuk hal itu; atau bisa juga karena dalam masyarakat patriarkhi perempuan selalu menjadi objek seks. Oleh karena itu, Al-Qur'an memerintahkan kepada kaum perempuan agar tidak berpakaian dan bertingkah laku seperti layaknya perempuan objek seks dan seolah memang ingin diperlakukan sebagai objek seks.[240]

---

[238] Hemat penulis, prinsip semacam ini juga perlu dianjurkan dan dipegangi oleh laki-laki. Sebab, jika prinsip kesahajaan itu hanya ditekankan pada perempuan maka yang muncul adalah bias gender dan diskriminatif. Sebab, tubuh perempuan seolah dipandang sebagai fitnah bagi kaum laki-laki. Padahal yang dapat berpotensi menjadi fitnah tidak hanya perempuan, tetapi juga laki-laki.

[239] Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 386.

[240] Lihat Riffat Hassan, "Feminisme dan Al-Qur'an", hlm. 89.

Dalam konteks ini, Nabi Muhammad diminta oleh Allah agar memerintahkan kepada istri-istrinya dan juga kepada kaum perempuan beriman agar memakai jilbab ketika hendak meningggalkan rumah. Hal itu dimaksudkan agar tampak identitasnya sebagai perempuan shalihah dan agar tidak diganggu, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an:

> Hai nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-Ahzâb [33]: 59).

Ayat tersebut sama sekali tidak melarang perempuan untuk keluar rumah atau bekerja di luar rumah. Menurut Rahman, yang ditekankan Al-Qur'an adalah bahwa perempuan yang akan keluar rumah atau bekerja di luar rumah harus berpakaian sedemikian rupa sehingga akan dipandang dan diperlakukan secara baik dan tidak diganggu. Dari sini tampak bahwa Fazlur Rahman rupanya ingin meluruskan asumsi umum tentang cadar yang berimplikasi terhadap prinsip *segregation* (pemisahan) sehingga perempuan menjadi tidak boleh keluar rumah atau bekerja di luar rumah.

Fazlur Rahman bahkan berpendapat bahwa perempuan yang akan keluar rumah atau bekerja di luar rumah tidak harus menutup mukanya dengan cadar. Sebab, menurutnya, jika perempuan memang wajib menutup wajahnya tentu Al-Qur'an tidak menyuruh laki-laki untuk menundukkan mukanya ketika bertemu dengan perempuan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. an-Nûr [24]: 30. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa konsep jilbab sebagai pakaian perempuan tidak harus berupa pakaian yang menutup seluruh tubuh seperti yang banyak dipahami oleh para *mufassir* klasik, melainkan pakaian yang bisa menutup tubuhnya menurut rasa kepantasan. Pandangan semacam ini boleh jadi memang cukup

liberal sehingga pengertian jilbab dalam Al-Qur'an menjadi bersifat kondisional sebab rasa kepantasan daerah satu dengan daerah lainnya tentu saja akan berbeda.

Dari apa yang dikemukakan Rahman tersebut tampak bahwa dalam menafsirkan ayat tentang jilbab, dia lebih cenderung melihat dimensi ideal moralnya daripada legal formalnya. Adapun dimensi ideal moral dari ayat jilbab adalah bahwa seorang perempuan harus bersikap sopan, bersahaja, dan memakai pakaian memenuhi standar kesopanan, meski tidak harus menutup rambut kepalanya. Hal tersebut, menurut hemat penulis, memang lebih baik daripada perempuan yang memakai busana muslimah lengkap dengan jilbabnya, tetapi busananya sangat ketat sehingga terlihat lekuk-lekuk tubuhnya dan apalagi perilaku dan gaya hidupnya justru bertentangan dengan semangat pakaian yang dikenakannya.

Jilbab dalam pandangan Muhammad Syahrur

Dalam persoalan pakaian perempuan (*libâs al-mar'ah*) ini, Muhammad Syahrûr mencoba memberikan analisis yang berbeda dengan yang dilakukan oleh Fazlur Rahman. Menurut Syahrûr, ayat-ayat tentang pakaian perempuan dapat dikategorikan sebagai ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum) sehingga harus ditafsirkan dengan metode ijtihad melalui pendekatan teori *hudûd* dan *târtîl*. Dalam membahas masalah ini, Syahrur ternyata menggunakan riwayat *asbâb an-nuzûl,* meskipun tidak lengkap. Ini tentu saja menarik karena biasanya Syahrur tidak suka menggunakan riwayat *asbâb an-nuzûl* dalam membahas suatu persoalan. Sebab baginya, teks itu otonom sehingga yang menentukan aturan penafsirannya adalah struktur linguistiknya. Dari sini, terkesan bahwa Syahrûr kurang konsisten dalam menerapkan metodologi penafsirannya.

Ketika berbicara mengenai pakaian perempuan, Muhammad Syahrûr menggunakan istilah *libâs* (pakaian) yang menunjukkan

arti *tsiyâb* (pakaian), *jilbâb* (pakaian luar perempuan), dan *khimâr* (tutup), untuk menggantikan istilah *al-hijâb* atau *al-hijâb asy-syar'i* yang biasa dipakai secara popular di masyarakat. Sebab, menurut Syahrûr, istilah *hijâb* dalam Al-Qur'an sama sekali tidak ada kaitannya dengan persoalan pakaian perempuan. Al-Qur'an memang menyebut kata *hijâb* dengan segala derivasinya sampai delapan kali (QS. al-A'râf [7]: 46, QS. al-Ahzâb [33]: 53, QS. Shâd [38]: 32, QS. Fushshilat [41]: 5, QS. asy-Syûra [42]: 51, QS. al-Isrâ' [17]: 45, QS. Maryam [19]: 17, dan QS. al-Muthafifîn [83]; 15), namun semua kata *hijâb* itu sama sekali tidak ada kaitannya dengan masalah pakaian perempuan. Seluruh kata *hijâb* di dalam Al-Qur'an justru mengacu pada pengertian *al-hâjiz* (penghalang).[241]

Menurut Syahrûr, pakaian jilbab yang biasa dipakai oleh perempuan dengan cara menutup seluruh anggota tubuhnya dari kepala sampai kaki ternyata merupakan tradisi agama-agama Persi. Jilbab tersebut pada mulanya merupakan pakaian khusus, yang tidak boleh dipakai kecuali oleh perempuan-perempuan merdeka dan yang memiliki kedudukan tinggi (baca: perempuan ningrat). Sedangkan budak perempuan dan perempuan pada umumnya tidak diperkenankan memakainya. Dengan kata lain, konsep jilbab pada awalnya adalah untuk membedakan antara perempuan merdeka dengan perempuan budak, antara perempuan ningrat dengan perempuan biasa. Pemahaman seperti inilah yang kemudian berlangsung sampai masa setelah kenabian Muhammad.[242]

Berkaitan dengan masalah pakaian perempuan ketika sang perempuan hendak keluar rumah atau sedang bersama laki-laki lain yang bukan mahramnya, Syahrur membuat ketegori batas minimal dan batas maksimal. Inilah salah satu bentuk aplikasi dari

[241] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadidah*, hlm. 331.

[242] *Ibid.,* hlm. 338.

teori *hudud*. Menurutnya, batas minimal pakaian perempuan adalah sebagaimana terdapat dalam firman Allah QS. as-Nûr [24]: 31, yaitu pakaian yang bisa menutup aurat besar (*al-juyûb*) perempuan, yang meliputi: *farji*, dua pantat, dubur, dan dada (payudara). QS. an-Nûr [24]: 31 tersebut menyatakan:

> Dan katakanlah kepada perempuan-perempuan yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) tampak daripadanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau perempuan-perempuan Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman, supaya kamu beruntung.

Terjemahan di atas adalah versi Departeman Agama RI. Dalam hal ini, Syahrûr berbeda dalam menerjemahkan ayat tersebut. Menurutnya, dalam ayat tersebut tidak dikatakan *yaghdudhna absharahunna*, melainkan *yaghdhudhna min abshârihinna* dengan memakai huruf *min li at-tab'îdh,* yakni *min* yang menunjukkan makna sebagaian, bukan keseluruhan. Oleh karena itu, menurut Syahrur, dalam ayat sebelumnya (QS. an-Nûr [24]: 30), kaum laki-laki tidak disuruh untuk menundukkan seluruh pandangan matanya (memejamkan mata), ketika melihat perempuan lain. Sebaliknya, ketika laki-laki melihat perempuan lain terbuka aurat besarnya (*farji*), dia mestinya cukup melihatnya dengan pandangan yang "lembut" atau pura-pura tidak melihat sebab dalam

konteks internal ayat itu, anjuran "memejamkan" atau menunduk-kan pandangan mata dikaitkan dengan perintah menjaga *farji*-nya.

Demikian pula kata *khumur* dalam QS. an-Nûr [24]: 31, me-nurut Syahrur bermakna *as-satru* (tutup), tidak harus kerudung (jilbab), sedangkan *al-juyûb* yang merupakan bentuk tunggal dari kata *al-jayb,* berarti kantong saku pada pakaian atau sesuatu yang memiliki katup. Oleh karena itu, segala sesuatu yang memiliki katup dapat disebut dengan *al-jayb* atau *al-juyub*. Jika dikaitkan dengan tubuh perempuan maka yang dimaksud *al-juyûb* adalah *farji*, dua pantat (dubur), bagian antara dua payudara dan bagian bawahnya, serta bagian bawah ketiak. Dalam hal ini, *farji* dan dubur meski termasuk kategori *al-juyûb*, keduanya termasuk kategori "aurat besar" yang tidak boleh dilihat oleh orang lain, kecuali oleh suaminya.[243]

Berangkat dari analisis semantik tersebut, maka terjemahan QS. an-Nûr [24]: 31 menurut Syahrur akan menjadi:

> Katakalah kepada orang-orang mukmin perempuan supaya menun-dukkan sebagian pandangannya (bersikap pura-pura tidak melihat ketika melihat seorang perempuan sedang telanjang) dan supaya mereka menjaga *farji*-nya dari berzina (dan menutupi alat kelaminnya) dan tidak menampakkan "hiasannya" yang tersembunyi (yakni aurat besarnya), kecuali apa yang biasa tampak darinya (seperti kepala, dua tangan dan dua kaki, leher). Dan hendaklah mereka menutupi *juyûb* mereka (:dada atau payudara, dubur, termasuk dua pantat, dan *farji*), dan tidak menampakkannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau perempuan-perempuan Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap

[243] Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah,* hlm. 364. Lihat pula Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 607.

> perempuan) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman, supaya kamu beruntung.[244]

Menurut Syahrûr, yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah larangan memandang perempuan yang bukan mahram, ketika sedang terbuka *al-juyûb*-nya, yakni aurat besarnya. Sebab, dalam ayat tersebut, perintah menundukkan sebagian pandangannya dikaitkan dengan perintah "menjaga" *farji*-nya. Ayat tersebut bukan merupakan larangan bagi perempuan untuk melihat laki-laki ketika keduanya sedang berkomunikasi atau bercakap-cakap sebab ketika laki-laki dan perempuan sedang bercakap-cakap umumnya tidak ada perasaan malu untuk saling bertatap muka.

Selanjutnya, menurut Syahrûr, suami atau mahram boleh saja melihat seorang perempuan mukminah dalam keadaan telanjang bulat, apabila hal itu memang tidak disengaja, tetapi apabila mereka merasa tidak enak dengan hal itu maka mereka tidak perlu mengatakan kepada perempuan yang bersangkutan bahwa hal itu haram, tetapi cukup dikatakan bahwa itu adalah aib.[245]

Persoalannya sekarang, apakah perempuan boleh keluar rumah hanya dengan mamakai pakaian yang menutupi *al-juyûb* (*farji,* dua pantat, dubur, dan dada/payudara) sebagai batas minimalnya? Dalam hal ini Syahrûr tidak memberikan jawaban yang tegas. Dia hanya mengatakan bahwa Al-Qur'an berbicara tentang pakaian yang lengkap bagi perempuan, yang disebut jilbab, yaitu *al-libâs al-khârijî* (pakaian luar) yang bisa berupa celana panjang (*banthâl*) ataupun baju gamis biasa (*al-qamîsh*), dan bahwa perempuan tidak

---

[244] *Ibid.*, hlm. 604-605.

[245] *Ibid.,* hlm, 607.

harus menutup kepalanya. Adapun fungsi dari memakai "jilbab" adalah untuk menjaga gangguan (*al-adzâ*), baik yang bersifat alamiah, seperti suhu panas dan dingin, ataupun gangguan secara sosial, seperti diremehkan atau dilecehkan. Semua itu tergantung kondisi geografis dan sosio-kultural masyarakatnya sehingga sifatnya sangat relatif.[246]

Muhammad Syahrûr kemudian mengutip firman Allah dalam QS. al Ahzâb [33]: 59:

> Wahai nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuan-mu dan istri-istri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan sebagian jilbabnya. (Artinya, menggunakan pakaian luarnya, seperti memakai celana panjang dan baju gamis)". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak mendapat gangguan (seperti suhu panas dan dingin, atau gangguan secara sosial, seperti diremehkan atau dilecehkan), dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dari sini tampak jelas bahwa Syahrûr melakukan penafsiran yang berbeda sama sekali dengan para *mufassir* konvensional. Jilbab dipahami sebagai pakaian luar perempuan, bukan sebagai pakaian yang menutupi seluruh tubuhnya, kecuali wajah dan dua telapak tangan. Bahkan ayat tentang jilbab tersebut dianggap bukan merupakan *tasyrî* (penetapan hukum), yang terkait dengan masalah halal-haram, melainkan sekadar ayat *ta'lim* (ajaran), sebab *khithâb* itu ditujukan kepada Muhammad sebagai nabi, bukan Muhammad sebagai rasul. Dalam ayat tersebut, Allah memanggilnya dengan *yâ ayyuhâ an-nabiy* (wahai nabi), dan bukan *yâ ayyuha ar-rasûl* (wahai rasul).

Selanjutnya, Syahrûr menjelaskan bahwa batas maksimal (*hadd al-a'lâ*) menutup aurat bagi perempuan ketika bersama laki-laki lain

---

[246] *Ibid.,* hlm. 614 - 615.

yang bukan mahramnya adalah seluruh anggota tubuhnya, kecuali muka dan telapak tangan. Hal ini didasarkan pada hadits nabi yang memberitahukan kepada Asma binti Abu Bakar bahwa setelah perempuan *baligh* maka tidak boleh tampak tubuhnya, kecuali wajah dan dua telapak tangannya.[247]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa menurut Syahrûr, batas minimal perempuan berpakaian adalah *satr al-juyûb,* yakni menutup bagian dada (payudara), dua ketiak, dan kemaluan besarnya, termasuk kedua pantatnya. Jika pendapat Syahrûr ini kita terima dan diaplikasikan dalam konteks kehidupan masyarakat maka seseorang perempuan yang telah memakai CD (celana dalam) dan kutang (BH) dianggap telah memenuhi batas minimal berpakaian. Sedangkan batas maksimalnya adalah menutup seluruh anggota badannya, kecuali dua telapak tangan dan wajahnya. Ini berarti bahwa perempuan dewasa yang tidak memakai kerudung atau jilbab, selagi tidak telanjang bulat, dianggap telah berpakaian sesuai dengan hukum Allah karena telah menutupi wilayah antara batas minimal dan maksimal. Sebaliknya, perempuan yang menutupi seluruh tubuhnya dengan cadar, termasuk wajahnya, ia justru dianggap telah keluar dari *hudûdullâh* (batas-batas hukum Allah) karena melebihi batas maksimal anggota badan yang harus ditutup. Tegasnya, menurut cara berpikir Syahrur, perempuan yang telanjang bulat dan yang memakai cadar sehingga seluruh tubuhnya tertutup justru dapat dipandang tidak Islami karena sama-sama telah keluar dari *hudûdullâh*. Yang pertama (telanjang bulat) telah keluar dari batas minimal, sedangkan yang kedua (menutupi seluruh tubuhnya dengan cadar), telah keluar dari batas maksimal.

Jika kita melihat pandangan Syahrur terkait dengan pakaian perempuan maka akan tampak bahwa penafsirannya sangat liberal

[247] *Ibid.,* hlm. 615.

sehingga wajar jika pemikirannya banyak ditentang oleh para ulama. Penulis sendiri termasuk orang yang tidak sepakat dengan pendapat Syahrûr, khususnya mengenai batas minimal perempuan dalam berpakaian, yakni hanya menutupi *al-juyûb* dengan BH dan CD (celana dalam). Di sini, ada beberapa kritik yang bisa diajukan terhadap penafsiran Syahrûr mengenai masalah pakaian perempuan:

Pertama, Syahrûr secara semena-mena telah menafsirkan kata *zînah* (hiasan) pada QS. an-Nûr [24]: 31 dengan pengertian *jasâd al-mar'ah* (seluruh tubuh perempuan) yang terdiri dari *az-zînah adz-zhâhirah* atau hiasan lahir (seperti kepala, tangan, perut, dan kaki), dan *az-zînah al-makhfiyyah* atau hiasan yang tersembunyi (seperti dubur dan dua pantatnya, serta *farji,* yang kemudian disebut *al-juyûb).*[248] Hal itu dilakukan tanpa merujuk pada kamus apa pun, dan memang tidak ada satu pun kamus bahasa Arab yang memberikan penjelasan makna semantis bahwa kata *zînah* berarti tubuh perempuan itu sendiri. Apa yang dilakukan Syahrur ini merupakan bagian dari pemaksaan penafsiran dengan tujuan agar penafsirannya sesuai dengan teori *hudûd* yang dibangun sebelumnya. Dengan demikian, Syahrûr seolah-olah berhasil menjustifikasi teori *hudûd*-nya bahwa dalam masalah aurat perampuan itu terdapat batas minimal yang harus ditutup, yaitu *al-juyûb* atau *az-zînah al-makhfiyah* yang meliputi payudara, *farji,* dubur, dan dua pantatnya.

Kedua, dalam beberapa pernyataannya, Syahrûr tampak enggan memakai hadits sebagai sumber penafsiran Al-Qur'an. Namun tiba-tiba dia menggunakan hadits nabi ketika menentukan batas maksimal perempuan dalam menutup aurat. Sedangkan dalam menentukan batas minimalnya, Syahrûr hanya merujuk pada ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan menurut versinya sendiri. Dengan demikian, tolok ukur yang digunakan untuk menentukan batas-batas

[248] Muhammad Syahrûr, *Al Kitâb wa Al-Qur'ân,* hlm. 606-607.

aurat perempuan tersebut menjadi terlihat rancu. Dan, dalam hal ini, Syahrûr memang tidak menjelaskan sama sekali mengenai alasan-alasan logis tentang tolok ukur batas minimal dan maksimal yang dibuatnya itu.

Ketiga, penulis sepakat dengan kritik Nashr Hâmid Abu Zaid bahwa takwil tentang konsep *'awrah* (aurat) perempuan yang dikemukakan Syahrûr memang tidak menyejarah (*a-historis*) karena telah keluar dari konteks tempat, zaman, dan bahasa, ketika kata aurat itu digunakan. Syahrûr telah memperlakukan bahasa seolah-olah berada dalam ruang vakum kultural. Padahal konsep aurat tidak dapat dipisahkan dari struktur budaya mana pun dalam konteks sosio-historisnya. Jika konsep aurat dicabut dari konteks sosio-historisnya maka pengertian aurat adalah alat kelamin (*a'dhâ'ul jinsiyyah),* yang dalam Al-Qur'an disebut dengan istilah *sau'ah* (QS. al-A'râf [7]: 20, 22, 26, dan 27, QS. Thâha [20]: 121, dan QS. Âli Imrân [3]: 31). Pemahaman Syahrûr atas konsep aurat mengasumsikan bahwa teks dapat dipahami di luar konteks bahasa ketika ia digunakan dan terlepas dari kehidupan sosiologis manusia.[249]

Penulis sendiri berpandangan bahwa perintah berjilbab pada QS. al-Ahzâb [33]: 59 perlu dihubungkan dengan perintah untuk menjaga *farji* dan pandangan mata ketika perempuan yang berjilbab melihat atau bergaul dengan laki-laki lain yang bukan mahramnya (QS. an-Nûr [24]: 31). Konsep jilbab yang ideal adalah pakaian yang dapat menutupi tubuh perempuan, kecuali muka dan telapak tangannya. Soal desain dan modenya tentu saja dapat berkembang mengikuti putaran dan perkembangan zaman. Sudah sewajarnya, perempuan yang berjilbab menunjukkan perilaku yang sopan dan bersahaja, bukan malah berperilaku yang kontradiktif dengan

---

[249] Nashr Hâmid Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf: Qira'ah fî Khithâb al-Mar'ah,* (Beirut: al-Markâz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1999), hlm. 237-238.

tujuan memakai jilbab itu sendiri. Sebab, tujuan dari berjilbab adalah supaya aman dari gangguan dan menunjukkan identitas diri sebagai seorang muslimah yang baik (QS. al-Ahzâb [33]: 59).

Hal lain yang tidak kalah pentingnya adalah bahwa seorang perempuan muslimah hendaknya juga "menjilbabi" hatinya; dalam arti mampu menjaga hatinya dari sifat-sifat yang tercela. Dengan demikian, keshalihan perempuan itu tidak hanya pada aspek lahir (eksoteris)-nya saja, tetapi juga pada aspek batin (esoteris). Bagi perempuan yang sudah berjilbab juga tidak perlu mencemooh mereka yang belum berjilbab (QS. al-Hujurât [49]:11). Bagi mereka yang belum berjilbab (berkerudung), seharusnya tidak memakai pakaian-pakaian "seronok" yang bisa menjadikannya dipandang "rendah" dan secara umum dapat memancing pandangan laki-laki untuk menggoda atau tergoda. Sebab, tujuan pokok berpakaian dalam Al-Qur'an, menurut hemat penulis, adalah: *pertama,* sebagai proteksi atau perlindungan (QS. al-Ahzâb [33]: 59). Ini berarti bahwa jika perempuan memakai pakaian ketat atau seronok yang dapat mengundang gangguan maka sudah seharusnya dia melakukan koreksi diri. Di sisi lain, laki-laki juga tetap harus menjaga pandangan matanya. *Kedua,* sebagai dekorasi atau 'hiasan diri' (QS. an-Nûr [24]: 31). Oleh karena fungsi berpakaian adalah sebagai hiasan maka sudah sewajarnya jika perempuan tidak berlebih-lebihan dalam hal itu. Sebab, apa saja yang dilakukan secara berlebihan cenderung tidak baik. Dengan demikian, mempertimbangkan "rasa kepantasan", sesuai dengan konteks dan lokalitas budaya menjadi sangat penting.

Masalah Hukum: Riba dan Bunga Bank

Metode penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr dalam masalah hukum juga dapat diaplikasikan dalam masalah riba dan bunga bank. Penulis sengaja mengambil contoh kasus

riba dan bunga bank karena secara fundamental ada sisi persamaan pendapat antara keduanya, meskipun juga ada sisi perbedaannya.

Riba dan Bunga Bank dalam pandangan Fazlur Rahman

Dalam konteks sosio-politik, pemikiran Fazlur Rahman tentang hukum riba dan bunga bank tidak dapat dilepaskan dari pandangan para ulama tradisionalis dan fundamentalis Pakistan. Pada umumnya mereka menganggap bahwa bunga bank adalah riba.

Di Pakistan, masalah riba dan bunga bank ini merupakan masalah yang telah mengundang kontroversi, terutama pada 1962, ketika pemerintah Pakistan mengajukan anggaran belanja kepada Majelis Nasional. Anggaran itu ditolak karena dianggap tidak konstitusional dan dinilai tidak islami sebab didasarkan pada bunga bank yang dilarang Islam. Akan tetapi, pimpinan sidang kemudian memohon majelis untuk tetap mengesahkan rancangan tersebut demi kepentingan negara dan berjanji secepatnya untuk meminta pandangan seorang ahli tentang hal itu.[250]

Pada saat itu, Fazlur Rahman yang dianggap sebagai seorang pakar diminta oleh pihak pemerintah untuk meneliti masalah tersebut. Dia pun kemudian memutuskan untuk meneliti tentang hakikat riba yang dilarang Al-Qur'an dan mencermati alasan-alasan yang melatarbelakangi keharaman riba tersebut. Dari hasil penelitiannya, dia menyimpulkan bahwa suatu sistem ekonomi sebenarnya dapat disusun dengan menghapuskan bunga bank. Akan tetapi, keadaan (masyarakat Pakistan) saat itu tidak memungkinkan bagi konstruksi idealis tersebut. Rahman juga menyatakan bahwa selama masyarakat Pakistan belum direkonstruksi berdasarkan pola Islam maka pelarangan terhadap bunga bank merupakan langkah "bunuh

[250] Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman,* (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 95-96.

diri" bagi upaya mewujudkan kesejahteraan ekonomi masyarakat dan sistem finansial negara. Oleh karena itu, jika bunga bank dihapuskan maka hal itu justru bertentangan dengan spirit Al-Qur'an dan sunnah.[251]

Dengan metode tematiknya, Fazlur Rahman mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang riba. Kemudian melalui pendekatan sosio-historis, dia melacak bagaimana situasi sosio-historis masyarakat Arab ketika itu. Kemudian melalui metode hermeneutika *double movement* dia berupaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteksnya, serta memproyeksikannya ke dalam situasi masa kini, yakni kondisi yang dihadapi oleh masyarakat Pakistan ketika itu.

Menurut Fazlur Rahman, secara historis, Jazirah Arab pada abad VI H., termasuk wilayah yang sibuk di bidang perdagangan. Dalam kenyataannya, hal ini telah melapangkan jalan bagi praktik-praktik ekonomi yang tidak etis dan eksploitatif, semisal menguragi timbangan dan takaran (QS. al-Muthaffifîn [83]: 1-3) dan praktik riba yang berlipat ganda (QS. Ali 'Imrân [3]: 130) sehingga menimbulkan kesenjangan antara si kaya dan si miskin.

Secara kronologis, ayat yang pertama turun mengenai masalah riba adalah QS. ar-Rûm [30]: 39:

> Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya).

Ayat tersebut menurut Fazlur Rahman diturunkan pada sekitar tahun keempat atau kelima setelah kerasulan Muhammad (615/615

---

[251] Fazlur Rahman, "Riba and Interest", dalam *Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, (1964), hlm. 40-41.

M.). Dengan demikian, ayat itu termasuk kategori ayat Makiyyah awal. Ayat tersebut secara tegas mempertentangkan antara riba dengan zakat. Dalam ayat tersebut tersirat bahwa karakter riba yang diungkap adalah riba yang berlipat ganda (*mudhâ'afah*). Ini disimpulkan dari kata *mudh'ifûn* yang diterapkan kepada orang-orang yang mau menunaikan zakat.

Praktik riba tersebut merujuk pada sistem hutang-piutang dengan memberikan tambahan lebih kepada pihak piutang, apabila terjadi penundaan pembayaran hutang. Akan tetapi, masyarakat Arab waktu itu belum sepenuhnya menghentikan praktik riba, dan bahkan praktik tersebut tetap berjalan di kalangan sahabat nabi hingga beliau hijrah ke Madinah. Dalam kondisi masyarakat yang seperti itu maka turunlah ayat yang lebih tegas melarang praktik riba yang berlipat ganda itu:

> Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan. (QS. Âli Imrân [3]:130).

Bagi Fazlur Rahman, larangan riba tersebut harus dipahami dalam konteks umum masyarakat Arab ketika ayat itu turun. Pada waktu itu terdapat kelompok masyarakat yang secara ekonomi sangat tertekan sehingga menjadi korban eksploitasi orang-orang kaya yang meminjamkan uangnya. Dengan kata lain, ideal moral dari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksploitasi terhadap kaum ekonomi lemah. Dengan demikian, selagi bank tidak menarik bunga yang berlipat ganda (baca: eksploitatif) maka hal itu dapat dibenarkan.

Riba dan Bunga Bank dalam pandangan Muhammad Syahrur

Ketika membaca ayat-ayat tentang riba, Muhammad Syahrûr memahaminya melalui perspektif teori *hudûd* (teori batas) bentuk

keenam, yang dikategorikan pada ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal (*hadd al-a'lâ*) dan batas minimal (*hadd al-adnâ*), di mana batas maksimal bernilai positif (+), dalam arti tidak boleh dilampaui dan batas minimal bernilai negatif (-) dalam arti boleh dilampaui.[252] Batas minimal ini boleh dilampaui dengan berbagai bentuk sedekah. Dalam konteks ini, zakat dipandang sebagai batas minimal dari sedekah yang harus dikeluarkan sehingga seseorang boleh saja mengeluarkan zakat lebih dari batas minimalnya. Sedangkan posisi tengah-tengah, yakni antara batas maksimal yang positif dan batas minimal yang negatif adalah pinjaman kebaikan (*al-qardh al-hasan*), atau memberi pinjaman tanpa bunga (bunga nol persen).[253]

Untuk menentukan batas minimal dan batas maksimal ini, Syahrûr membaca ayat riba dengan pola hubungan term *ribâ* dengan term yang lain, yang ternyata beroposisi biner dengan term *shadaqah*, seperti terlihat pada QS. al Baqarah [2]: 276:

> Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa.

Selain itu, term *ribâ* ternyata juga beroposisi biner dengan term zakat, seperti dapat dilihat pada QS. ar-Rûm [30]: 39:

> Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar ia bertambah pada harta manusia maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).

---

[252] Nilai positif dan negatif yang dimaksud di sini adalah dalam pengertian matematis, bukan dalam pengertian moral (baik dan buruk). Dalam hal ini, riba dikatakan positif karena riba menyebabkan bertambahnya harta, sedangkan zakat dikatakan negatif karena menyebabkan berkurangnya harta.

[253] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, hlm. 464.

Redaksi ayat-ayat Al-Qur'an tersebut memberikan isyarat bahwa mengkaji ayat-ayat tentang riba tidak dapat dipisahkan dari masalah zakat dan sedekah. Dengan menggunakan teori *hudûd* dan *tartil* (mengumpulkan seluruh ayat-ayat yang berkaitan dangan masalah riba)[254] untuk memperoleh pemahaman yang utuh dan komprehensif, Syahrûr akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa batas maksimal "riba" (bunga bank) adalah "bunga yang berlipat ganda" sebagaimana yang disebutkan dalam QS. Ali Imrân [3]: 130, sedangkan batas minimalnya adalah "pinjaman lunak tanpa bunga" (baca: bunga nol persen) seperti disebutkan pada QS. al-Baqarah [2]: 279.[255]

Berkaitan dengan keberlakukan ayat-ayat riba, Syahrûr membuat tiga ketegori:

Pertama, para fakir miskin. Kelompok fakir miskin ini sudah seharusnya bukan dipinjami harta, tetapi diberi harta dalam bentuk sedekah atau zakat. Oleh karena itu, seseorang atau pihak bank dilarang menarik bunga dari para fakir miskin ini sebab merekalah orang-orang yang mestinya menerima zakat atau sedekah (QS. at-Taubah [9]: 60). Hal ini karena ayat tentang riba tersebut terkait dengan masalah zakat (QS. ar-Rûm [30]: 39). Orang-orang yang mengambil bunga dari para fakir miskin itulah yang dikecam dan bahkan diancam oleh Allah seperti dinyatakan secara tegas dalam QS. al-Baqarah [2]: 278 dan 279.

Kedua, orang-orang yang berhutang, tetapi mereka hanya dapat mengembalikan hutang pokoknya. Bagi kelompok masyarakat ini, pinjaman tersebut harus merupakan pinjaman lunak, yakni pinjaman tanpa bunga (baca: bunga nol persen) atau yang

---

[254] Ayat-ayat tentang riba terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 275, 276, 278, 279, QS. Ali Imrân [3]: 130, QS. an-Nisâ' [4]: 161, dan QS. ar-Rûm [30]: 39.

[255] *Ibid.,* hlm. 468.

disebut *al-qardh al-hasan* (QS. al-Baqarah[2]: 279). Akan tetapi, jika pihak kreditur (yang menghutangi) mau membebaskan piutangnya maka hal itu lebih baik (QS. al-Baqarah [2]: 280).

Ketiga, orang-orang kaya (yang tidak berhak menerima sedekah ataupun zakat) yang terlibat dalam dunia bisnis (baca: pengusaha). Bagi masyarakat kelompok ini, pihak bank boleh menarik bunga, selama bunga tersebut tidak berlipat ganda. Sebagaimana dinyatakan dalam QS. Âli Imrân [3]: 130: Hai orang-orang yang *beriman,* janganlah kamu makan riba yang berlipat ganda".

Atas dasar pembacaan itulah, Syahrûr kemudian menawarkan prinsip-prinsip sistem perbankan Islami (*al-asâs an-nizhâm al-ashrifî al-Islâmi*), yang meliputi:

1. *Mustahiq az-zakâh,* yakni mereka yang berhak menerima zakat. Mereka ini tidak diberikan pinjaman, tetapi diberi zakat atau sedekah.
2. Dalam kondisi tertentu, sangat mungkin pihak bank memberi kredit tanpa bunga terhadap mereka yang berhak menerima sedekah. Hal itu merupakan bentuk aplikasi dari batas minimal (yakni: bunga nol persen) dalam masalah bunga bank.
3. Dalam sistem perbankan Islam, tidak boleh ada pinjaman yang tempo pembayarannya tidak dibatasi sehingga bunga dapat melebihi batas maksimal yang dibolehkan. Jika hal ini terjadi maka pihak piutang berhak menolak pembayaran bunga yang melebihi batas maksimal karena sudah berlipat gand*a* (*adh'âfan mudhâ'afah*).

Itulah prinsip-prinsip perbankan Islam yang dirumuskan oleh Syahrur, yang diharapkan bisa menjadi fondasi ekonomi modern saat ini. Oleh karena itu, menurut Syahrur, tidak ada salahnya jika seseorang menyimpan uangnya di bank agar berputar dan dia juga

boleh mengambil bunga dari uang yang disimpan di bank tersebut.[256]

Dari dua model penafsiran tentang ayat-ayat riba yang dikemukakan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr, penulis melihat ada persamaan struktur fundamental dari kedua penafsiran yang mereka lakukan, yakni bahwa umat Islam tidak perlu menolak institusi perbankan, termasuk perbankan konvensional. Sebab, sistem bunga yang diberlakukan dalam bank konvensional tersebut dipandang tidak berlipat ganda. Terlebih lagi sistem perbankan masih tetap diperlukan dan terbukti banyak manfaatnya.

Bagi Fazlur Rahman, yang penting dalam utang-piutang adalah tidak ada pihak yang terzalimi dan tereksploitasi. Hanya saja, Rahman tidak memberikan kategori dan ketentuan secara tegas tentang berapa batas maksimal bunga yang boleh dipungut dari bank. Hal ini berbeda dengan Syahrûr yang membuat batas minimal bunga bank, yakni 0 % dan batas maksimal, yakni 100 %. Secara kategoris, Syahrûr juga merumuskan prinsip-prinsip perbankan Islami dan mengusulkan tentang siapa saja yang boleh untuk dibebani membayar bunga serta siapa saja yang tidak boleh ditarik membayar bunga, seperti yang telah penulis kemukakan di atas. Hemat penulis, model penafsiran Rahman dan Syahrûr tentang masalah ini perlu dijadikan pertimbangan dalam merumuskan sistem dan produk perbankan yang Qur'ani, yakni sistem perbankan yang tidak hanya berorientasi pada profit, tetapi juga berorientasi pada nilai etis dan memberi kemudahan dalam pelayanan sehingga bisa menjadi solusi bagi problem ekonomi umat.

---

[256] *Ibid.,* hlm. 469-470.

Bab 5

VALIDITAS DAN IMPLIKASI PENAFSIRAN

Validitas Penafsiran

Salah satu problem epistemologi dalam penafsiran Al-Qur'an adalah menyangkut tolok ukur kebenaran sebuah penafsiran; dalam arti, sejauh mana suatu produk penafsiran itu dapat dikatakan benar? Ini penting diperhatikan karena produk penafsiran Al-Qur'an biasanya dimaksudkan untuk menjadi ajaran dan pegangan dalam hidup. Tanpa tolok ukur yang jelas maka sebuah produk penafsiran akan sulit dikatakan sebagai benar atau salah secara objektif dan ilmiah. Terlebih jika tolok ukurnya sangat "subjektif", seperti produk-produk tafsir Abad Pertengahan, di mana tolok ukurnya sering didominasi oleh ideologi madzhab penguasa atau ideologi penafsirnya sendiri.

Kebenaran penafsiran memang relatif dan inter-subjektif, tetapi tidak ada salahnya jika penulis mencoba membuat sebuah tolok ukur berdasarkan teori-teori kebenaran dalam Filsafat Ilmu. Dalam kajian filsafat, paling tidak ada tiga teori kebenaran yang popular untuk menguji validitas sebuah ilmu pengetahuan, yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme. Meskipun tiga teori kebenaran ini pada umumnya dipakai dalam

ilmu-ilmu empiris, namun hemat penulis, teori tersebut juga dapat diterapkan untuk melihat validitas sebuah penafsiran, dalam hal ini tentu saja yang dimaksud adalah produk penafsiran dari Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr.

Ada beberapa argumentasi yang dapat penulis kemukakan untuk hal itu. *Pertama*, produk-produk penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr banyak menggunakan metodologi tafsir yang dapat dinilai dari sisi konsistensi logisnya. Ini mencerminkan perspektif teori koherensi. *Kedua,* produk-produk penafsiran dari kedua tokoh tersebut juga dimaksudkan untuk "membumikan" dan membuktikan nilai-nilai kebenaran deduktif-normatif-metafisis dari teks Al-Qur'an ke dalam realitas historis yang empiris. Ini mencerminkan perspektif teori korespondensi. *Ketiga,* keduanya juga memiliki pandangan ontologis yang sama, bahwa kebenaran penafsiran bukanlah kebenaran yang bersifat mutlak dan final, dan bahwa produk tafsir sedapat mungkin mampu memberi solusi alternatif bagi pemecahan problem sosial keagamaan masyarakat modern-kontemporer. Ini mencerminkan perspektif teori pragmatisme. Dengan tiga argumen itulah penulis mencoba melihat validitas penafsiran Fazlur Rahman dan Muhamamd Syahrûr.

Secara leksikal, istilah "benar" memiliki banyak arti, antara lain: benar sebagai lawan dari salah, benar sebagai lawan dari dusta, dan benar sebagai lawan dari khayalan (tidak nyata) atau palsu.[1] Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, apa yang disebut sebagai benar bersifat relatif; dalam arti bahwa ia sangat bergantung dari perspektif mana seseorang melihatnya dan teori apa yang dipakainya. Terlebih lagi jika kita sepakat dengan salah satu kaidah tafsir bahwa ayat-ayat Al-Qur'an itu umumnya mengandung kemungkinan ber-

---

[1] Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar kepada Teori Pengetahuan,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 126.

bagai penafsiran,[2] maka di sana tentu saja akan ada berbagai kebenaran partikular yang *multifaces*. Dengan demikian, meskipun Al-Qur'an secara normatif diyakini mutlak benar, namun kebenaran atas penafsiran Al-Qur'an sesungguhnya tidaklah mutlak (baca: relatif, inter-subjektif, dan tentatif).

Pada bagian ini, penulis akan menguraikan tolok ukur kebenaran tafsir menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr berdasar teori kebenaran dalam perspektif Filsafat Ilmu tersebut.

Teori Koherensi (*The Coherence Theory*)

Teori ini menyatakan bahwa standar kebenaran itu tidak dibentuk oleh hubungan antara pendapat dengan sesuatu yang lain (fakta atau realitas), tetapi dibentuk oleh hubungan internal (*internal relation*) antara pendapat-pendapat atau keyakinan-keyakinan itu sendiri. Dengan kata lain, sebuah penafsiran itu dianggap benar jika ada konsistensi logis-filosofis dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya.[3]

Mengacu pada teori di atas, penulis melihat bahwa Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr juga menganut teori kebenaran koherensi. Oleh karena itu, kebenaran penafsiran dari kedua tokoh tersebut tidak boleh diukur berdasar hasil penafsiran para ulama terdulu. Sebaliknya, untuk mengukur validitas penafsiran keduanya, kita dapat melihat dari sisi konsistensi filosofis dari proposisi-proposisi yang dibangun oleh kedua tokoh tersebut.

Akan tetapi, ada kelemahan dari teori koherensi, yakni bahwa sangat mungkin suatu penafsiran yang dibangun atas asumsi-asumsi

---

[2] Khâlid ibn 'Utsmân as-Sabt, *Qawâ'id at-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsatan,* Jilid II, (Mamlakah as-Sa'ûdiyyah: Dâr Ibn Affân, 1997), hlm. 794 .

[3] Bob Hale dan Crispin Wright (*ed.*), *A Companian to The Philosophy of Language* (Oxford: Black Well Publisher, 1999), hlm. 310. Lihat pula Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introduction Text-book,* (New York: t.p., 1959), hlm. 65.

yang salah namun karena ada konsistensi filosofis maka penafsiran itu dianggap benar secara koherensi. Dengan kata lain, teori koherensi ini seolah tidak dapat membedakan mana kebenaran yang konsisten dan kesalahan yang konsisten. Untuk itu, seorang *mufassir* harus benar-benar mendasarkan penafsirannya pada asumsi dan proposisi yang benar.

Penulis melihat ada beberapa kasus penafsiran dari Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur yang tidak konsisten, meski dalam banyak hal keduanya relatif konsisten dengan metodologi yang ditetapkannya. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa kritik penulis ketika menguraikan tema-tema penafsiran kedua tokoh tersebut. Rahman, misalnya, tidak konsisten menerapkan prinsip pentingnya melihat kronologi turunnya ayat ketika menafsirkan ayat-ayat teologi. Dengan menggunakan metode tematik ketika menafsirkan ayat-ayat teologi, Rahman begitu saja mengambil ayat-ayat yang setema untuk kemudian dianalisis dengan prinsip struktur logis. Padahal analisis tentang kronologi turunnya ayat itu juga sangat penting untuk memahami hubungan dan struktur linguistik dengan realitas ketika ayat-ayat teologis itu diturunkan.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Syahrûr. Ketika melakukan analisis semantis terhadap kata *zinah*, misalnya, dia tidak konsisten merujuk ke kamus, tetapi justru hanya mencocok-cocokkan kata tersebut dengan asumsi dan proposisi awal yang dibangun sebelumnya. Kata *zînah* dalam QS. an-Nûr [24]: 31 dimaknai oleh Syahrur dengan tubuh perempuan (*jasad al-mar'ah*). Padahal tidak ada satu pun kamus bahasa Arab yang memberi penjelasan leksikal tentang makna tersebut.

Contoh lain dari inkonsistensi Syahrûr juga tampak dalam memperhatikan struktur kalimat dari QS. ar-Rûm [30]: 31 ketika dia menafsirkan kata *hanîfâ* dan *fithrah*. Kata *hanîfâ* tersebut secara "sewenang-wenang" ditafsirkan oleh Syahrur dengan pengertian

elastis (*murûnah* dan *taghayyur*) sementara kata *fithrah* diartikan dengan *instinct* atau *gharîzah*. Ayat tersebut kemudian ditarik ke wilayah hukum untuk menjustifikasi teori *hudûd*-nya, padahal ayat tersebut sebenarnya masuk kategori ayat teologis. Jika ayat itu diperhatikan struktur kalimatnya, lalu dihubungkan dengan ayat-ayat yang setema, misalnya QS. al-An'âm [6] 161, QS. Yûnus [10]: 105, dan QS. an-Nahl [16]: 120 dan 123, maka makna *hanîfa* adalah lurus, condong kepada kebenaran, dan tidak syirik. Demikian pula makna dari kata *fithrah* adalah agama atau tauhid, bukan *instinct*. Di sinilah terlihat bahwa Syahrûr tidak konsisten menerapkan pendekatan tematik (*tartîl*).

Teori Korespondensi (*The Correspondence Theory*)

Teori korespondensi menyatakan bahwa "suatu proposisi itu dianggap benar jika terdapat suatu fakta yang memiliki kesesuaian dengan apa yang diungkapkannya".[4] Ada pula yang mendefinisikan kebenaran dalam teori korespondensi sebagai "kesepakatan atau kesesuaian antara pernyataan suatu fakta (keputusan) dengan situasi lingkungan yang diinterpretasikannya.[5]

Dalam kajian filsafat, teori ini dipakai oleh aliran empirisisme yang lebih menekankan pengalaman empiris. Teori ini dipakai juga oleh Aristoteles dan dia menyebutnya sebagai teori penggambaran. Menurut teori ini, kebenaran adalah persesuaian antara pikiran dan kenyataan.

Apabila teori tersebut ditarik ke dalam kajian tafsir maka sebuah produk penafsiran dapat dikatakan benar apabila ia sesuai dengan realitas empiris. Berangkat dari teori ini, penulis melihat

---

[4] Dagobert D. Runes (*ed.*), *Dictionary of Philosophy, Article Truth New Jersey* (T.tp.: t.p., 1963), hlm. 321. Lihat pula Bob Hale dan Crispin Wright (*ed.*), *A Companian to The Philosophy of Language*, hlm. 314.

[5] Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, hlm. 64.

bahwa produk penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr juga menganut teori korespondensi ini. Hal tersebut terlihat dari upaya keduanya yang ingin menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an agar sesuai dengan tuntutan zaman modern sehingga adagium *Al-Qur'ân shâlih li kulli zamân wa makân* menjadi benar-benar dapat dibuktikan secara historis-empiris, tidak hanya dalam tataran idealis-metafisis.

Metode *ta'wil 'ilmi* Syahrûr adalah contoh nyata dari dipergunakannya teori korespondensi ini. Ayat-ayat *al-qur'ân* (*mutasyâbihât*) yang berisi informasi atau isyarat tentang ilmu pengetahuan yang tadinya masih merupakan kebenaran teoretis-rasional atau berupa realitas objektif (*al-haqîqah al-mawdhû'iyyah*) di luar kesadaran manusia, setelah ditakwil oleh Syahrûr menjadi sebuah teori yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris.[6] Dengan lain ungkapan, takwil yang ditawarkan Syahrûr dalam memahami ayat-ayat *al-qur'ân* sebenarnya merupakan metode yang dia tawarkan untuk membuktikan kebenaran informasi teoretis yang ada dalam *al-qur'an* agar sesuai dengan realitas empiris. Jadi, takwil dalam hal ini adalah upaya mengharmoniskan sifat absolut ayat-ayat *al-qur'ân* dengan pemahaman relatif para pembacanya.

Dalam konteks ini, ada dua asumsi dasar bagi Syahrûr: *pertama*, wahyu itu tidak bertentangan dengan akal, dan *kedua,* wahyu itu tidak bertentangan dengan realitas.[7] Pada asumsi kedua itulah kebenaran tafsir secara korespondensi dapat dibuktikan. Sebagai contoh adalah penafsiran Syahrûr tentang *tasbîh*-nya alam seperti dinyatakan dalam QS. al-Isrâ' [17]: 41, QS. al-Jum'ah [62]: 1, QS. al-Hasyr [59]: 1, dan QS. al-Anbiyâ' [21]: 33. Syahrûr menafsirkan kata *tasbih* dalam ayat-ayat tersebut bukan dalam arti membaca *tasbih*

---

[6] Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah,* (Damaskus: al-Ahâli li an-Nasyr wa al-Tawzi', 1992), hlm. 194.

[7] *Ibid.*

(*subhânallâh*), tetapi memaknainya sebagai bergerak dan berdialektika antara dua unsur yang saling bertentangan (baca: biner oposisi) sehingga memungkinkan adanya perkembangan (*tathawwur*) dan perubahan (*taghayyur*). Jadi, segala yang ada dilangit dan di bumi sesungguhnya bergerak dan berdialektika untuk berkembang dan berubah sepanjang zaman. Dengan demikian, *tasbih* kita sebagai orang yang berakal adalah mengakui kenyataan bahwa segala sesuatu itu berjalan secara berdialektika.[8]

Dengan metode takwil tersebut, seorang ilmuan dapat merumuskan teori-teori ilmiah, seperti teori evolusi (*nazhâriyah an-nusyû' wa al-irtiqâ'*) yang dilakukan Charles Darwin. Menurut Syahrûr, dia dapat disebut seorang penakwil sesuai dengan latar keilmuannya, meskipun tidak pernah membaca Al-Qur'ân. Menurut Syahrur, seseorang tidak boleh terburu-buru menyalahkan suatu teori ilmu pengetahuan dengan menggunakan teks Al-Qur'ân sebelum dia menakwilkannya dengan baik. Sebab, sikap seperti itu, menurut Syahrur, sama dengan orang-orang Arab zaman dahulu, sebagaimana disinggung oleh Allah dalam firman-Nya: *Bahkan yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna padahal belum datang kepada mereka takwilnya (penjelasannya).* (QS. Yûnus [10]: 39).[9]

Namun demikian, ada yang membedakan antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr, meski keduanya sama-sama menganut kebenaran korespondensi. Dalam hal ini, Rahman terlihat condong menggunakan nalar kualitatif daripada nalar kuantitatif. Nalar kualitatif[10] yang dimaksud di sini adalah nalar yang pandangan

---

[8] *Ibid.,* hlm. 223.

[9] *Ibid.,* hlm. 194-195.

[10] Lihat Robert C. Bogdan dan Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education; an Introduction to Theory and Method,* (Boston-London: Allayn and Bacon, 1992), hlm. 45-50.

metafisisnya berdasarkan pada kontekstualisme, bahwa kenyataan hanya dapat dipahami dalam kaitannya dengan konteks. Itulah sebabnya Rahman selalu melakukan kontekstualisasi penafsiran dan menilai bahwa konteks sosio-historis sangat penting dalam memahami Al-Qur'an, mengingat sifat teks-teks Al-Qur'an tidaklah otonom.

Dengan nalar kualitatif ini, tujuan penafsiran Rahman adalah untuk mendapatkan pemahaman tentang kenyataan melalui proses berpikir induktif. Asumsi ontologisnya adalah bahwa realitas itu bersifat subjektif dan plural. Sedangkan orientasinya adalah pada upaya *discovery* (menemukan), tidak bebas nilai, dan cenderung memihak. Kebenaran yang dianut bersifat pluralistik-inter-subjektif yang memiliki fungsi pragmatis. Dalam nalar kualitatif, kebenaran tidak diukur berdasarkan frekuensi dan variansi, tetapi pada diketemukannya hal yang esensial, hal yang intrinsik benar. Hal itu dapat dilihat pada produk-produk penafsiran Rahman yang lebih menekankan dimensi nilai ideal moral (etis).

Aksentuasi Fazlur Rahman terhadap dimensi etik Qur'ani ketimbang legal formal spesifik, pada gilirannya melahirkan produk tafsir yang lebih kontekstual dan aktual. Dimensi etik Qurani itu biasanya berupa prinsip-prinsip universal yang ada dalam Al-Qur'an, seperti keadilan, egalitarianisme, humanisme, kesetaraan, dan demokrasi. Oleh karena hal-hal seperti itu bersifat universal dan *perennial* maka dalam implementasinya, produk-produk penafsiran akan melahirkan narasi-narasi kecil yang bersifat relatif dan membuka ruang kreativitas untuk berijtihad bagi *mufassir* sesuai dengan kondisi dan tuntutan zaman.

Di sisi lain, Muhammad Syahrûr cenderung menggunakan nalar kuantitatif, yakni cara berpikir yang pandangan metafisisnya didasarkan pada formalisme dan mekanisme. Dengan nalar kuantitatif ini, sebuah kenyataan dapat dipahami secara terpisah dari yang lain dan bahwa kebenaran merupakan kesesuaian antara

kenyataan dengan idealitas serta aturan-aturan logis deterministik. Nalar kuantitatif bertujuan untuk menguji teori melalui proses berpikir deduktif sehingga realitas yang stabil dipandang sebagai penampakan fakta yang tetap dan tidak berubah. Realitas merupakan data yang bisa dikuantifikasikan. Nalar kuantitatif berupaya mendekati realitas sebagai keseragaman (uniformitas) yang tetap, statis, dan berorientasi verifikasi, bebas nilai, dan tanpa prasangka. Kebenaran itu bersifat tunggal-objektif dan positivistik, cenderung tidak toleran terhadap perbedaan. Dalam nalar kuantitatif, kebenaran dapat diukur secara empiris dan positivistik.[11]

Muhammad Syahrûr menganggap bahwa teks itu bersifat "sakral", dalam arti tidak boleh diotak-atik bunyi teksnya. Dalam hal ini dia menegaskan: *tsabât an-nashsh wa taghayyur al-muhtawâ* (teks itu tetap dan yang berubah hanyalah kandungan penafsirannya saja). Analisis-analisis yang dipakai untuk interpretasi sangat formal-kuantitatif. Ini terlihat jelas dalam penafsiran-penafsirannya atas teks Al-Qur'an yang menggunakan teori batas (*nazhâriah al-hûdûd*).

Teori Pragmatisme (*The Pragmatic Theory*)

Teori ini digagas oleh Charles S. Pierce (1839-1914). Menurut teori ini, suatu proposisi dianggap benar sepanjang ia berlaku atau memuaskan, yang digambarkan secara beragam oleh perbedaan pendukung dan pendapat.[12]

---

[11] *Ibid.* Lihat pula Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III, Cet. VIII, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998). Lihat pula Charles S. Reichardt dan Thomas D. Cook, "Beyond Qualitative Versus Quantitative Method", dalam Thomas D. Cook dan Charles S. Reichardt (*ed.*), *Qualitative and Quantitative Methods in Evaluation Research,* (Sage Publicatina: Beverly Hills, 1979).

[12] Lihat Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, hlm. 64. Bandingkan pula dengan Bob Hale dan Crispin Wright (*ed.*), *A Companian to The Philosophy of Language*, hlm. 313.

Ada beberapa ciri yang menonjol dalam teori pragmatisme: *pertama,* teori ini berangkat dari satu asumsi bahwa kebenaran tafsir bukanlah suatu hal yang final (selesai); *kedua,* sangat menghargai kerja-kerja ilmiah, dan *ketiga,* kritis melihat kenyataan di lapangan. Jika teori itu ditarik dalam wilayah penafsiran maka tolok ukur kebenaran tafsir adalah ketika penafsiran itu secara empiris mampu memberikan solusi bagi penyelesaian problem sosial kemanusiaan.

Dengan demikian, produk tafsir harus dilihat secara kritis, apakah ia masih mampu menjawab tantangan zaman yang selalu berubah seiring dengan kemajuan peradaban manusia atau tidak. Untuk itu, tafsir mestinya tidak "dibakukan", tetapi terus-menurus dikembangkan. Sebab, perubahan dan perkembangan adalah sesuatu yang pasti terjadi dan merupakan *sunnatullâh*. Oleh karena itu, menghalangi kreativitas berpikir untuk sebuah perubahan dan perkembangan dapat dianggap sebagai *syirk khafî* (syirik yang samar), sebab yang tetap hanyalah Allah.

Terdapat kritik terhadap teori pragmatisme ini, terutama dalam hal bahwa teori ini terkadang kabur dalam memberikan standar atau ukuran kebergunaannya. Apa yang berguna bagi seseorang belum tentu berguna bagi yang lain. Akan tetapi, menurut penulis, di sinilah justru relativitas dan tentativitas sebuah penafsiran akan diakui. Kebenaran tafsir bukan sesuatu yang bersifat final dan mutlak benar. Produk tafsir yang cocok bagi suatu komunitas, belum tentu cocok bagi komunitas yang lain. Demikian juga produk tafsir yang cocok dalam era tertentu, belum tentu cocok untuk era yang lain. Oleh karena itu, sebuah penafsiran harus berangkat dari realitas sosial sehingga tafsir yang dihasilkannya itu mampu memberikan solusi bagi problem sosial umat manusia. Sebab, Al-Qur'an juga diturunkan dalam konteks melakukan perubahan dan perbaikan atas problem kemanusiaan yang ada saat itu. Dengan kata lain, Al-Qur'an sesungguhnya

merupakan respons Tuhan terhadap problem yang dihadapi umat manusia ketika itu.

Berangkat dari teori pragmatisme ini, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr sepakat bahwa sebuah penafsiran dapat dikatakan benar apabila ia mampu memberi salusi atas problem sosial kemanusiaan dan memiliki daya transformatif bagi perbaikan umat. Hal itu bisa dilihat pada hasil penafsiran Rahman atas ayat tentang riba dalam hubungannya dengan bunga bank konvensional serta sistem perbankkan Islami yang ditawarkan oleh Syahrûr sebagai hasil dari penafsirannya atas berbagai ayat Al-Qur'an. Dengan demikian, kebenaran produk penafsiran sudah semestinya tidak hanya diuji di atas kertas, tetapi juga harus diuji di lapangan; apakah ia selaras dengan realitas yang terjadi di lapangan atau tidak, dan juga apakah ia memiliki nilai solutif dan transformatif atau tidak. Jika produk penafsiran terbukti selaras dengan realitas yang ada terjadi di lapangan serta mampu memberikan solusi alternatif bagi problem kemanusiaan yang ada maka ia bisa dikatakan benar berdasar teori pragmatisme, namun sebaliknya, jika tidak selaras dengan realitas yang ada dan juga tidak mampu memberikan solusi bagi problem kemanusiaan yang terjadi maka ia tidak bisa dikatakan benar secara pragmatis.

Implikasi Penafsiran

Rekonstruksi Metodologi

Pendekatan sosio-historis Fazlur Rahman yang mengasumsikan bahwa teks apa pun, termasuk teks Al-Qur'an, tidak pernah bisa otonom, membawa implikasi bahwa sebuah penafsiran harus mempertimbangkan situasi, kondisi, dan waktu, baik ketika teks tersebut diturunkan maupun ketika ia hendak ditafsirkan di era sekarang.

Dalam konteks ini, Fazlur Rahman adalah sosok ilmuan yang kritis dalam memandang Al-Qur'an. Oleh karena itu tidak heran jika Farid Esack menyebutnya sebagai *the critical lover* (seorang kekasih yang kritis) terhadap Al-Qur'an.[13] Bagi Rahman, betapapun Al-Qur'an adalah kalam Allah (*the word of God*), namun karena ia hendak dikomunikasikan kepada manusia maka ia memerlukan medium bahasa Arab yang tentu memiliki historisitas dan konteks tersendiri sehingga untuk memahaminya perlu mempertimbangkan konteks sosio-historisnya, terutama konteks masyarakat Arab abad VII M. Dalam hal ini, Rahman sama sekali tidak mempersoalkan otentisitas Al-Quran sebab, menurutnya, otentisitas Al-Qur'an sudah final.[14]

Pendekatan sosio-historis yang dipakai Fazlur Rahman adalah salah satu pisau analisis dalam hermeneutika *double movement*. Asumsinya adalah bahwa teks itu tidak otonom sehingga ia tidak dapat dipahami dengan baik tanpa mempertimbangkan konteks. Untuk menemukan makna original (*original meaning*) di masa lalu, diperlukan analisis sosio-historis, yakni dengan cara mencoba memahami situasi dan konteks ketika ayat itu diturunkan, baik konteks bersifat spesifik (*asbâb an-nuzûl* mikro) maupun konteks *environmental* (*asbâb an-nuzûl* makro), lalu menangkap pesan

[13] Farid Esack, *The Qur'an; Short Introduction* (Oxford: One World Publication, 2002), hlm. 5.

[14] Gagasan tentang perlunya memperhatikan konteks dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an sebenarnya telah dipelopori oleh para ulama dahulu dengan perangkat ilmu *asbâb an-nuzûl*. (Lihat misalnya dua karya yang sangat popular, yaitu *Asbâb an-Nuzûl* karya Abû al-Hasan Ali ibn Ahmad al-Wâhidî dan *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl* karya Jalâluddîn Abdurrahmân as-Suyûthî). Akan tetapi, sebagaimana terlihat dalam beberapa literatur kitab tafsir, para *mufassir* cenderung belum maksimal dalam memanfaatkan riwayat-riwayat *asbâb an-nuzûl* sebagai kerangka analisis penafsiran sehingga dialektika antara konteks historis dan konteks semantis kurang mendapat perhatian yang memadai. Para ulama dahulu cenderung hanya memanfaatkan konteks historis yang diverbalkan lewat riwayat-riwayat *asbâb an-nuzûl* suatu ayat, sementara konteks sosio-kultural secara umum justru sering dinafikan.

moralnya di balik makna literal yang ada. Dengan begitu, seorang *mufassir* akan mampu melakukan kontekstualisasi gagasan Al-Qur'an tanpa harus terjebak pada bingkai teks (baca: "sakralisasi" teks) yang cenderung melahirkan pemahaman tekstualis, literalis, dan skripturalis. Dengan kata lain, tujuan lebih jauh ketika seseorang menafsirkan Al-Qur'an adalah mengaktualkan makna teks bagi pembaca terkini, dengan tanpa mengabaikan makna teks di masa lalu.

Implikasi dari pendekatan sosio-historis ini adalah munculnya kesan adanya "desakralisasi teks", dalam arti bahwa teks Al-Qur'an seolah juga "dipengaruhi" oleh situasi dan konteks sejarah saat itu. Teks tersebut terbungkus dalam sistem bahasa, sedangkan bahasa teks itu selalu memiliki referensi pada konteks tertentu. Dengan demikian, sakralitas teks Al-Qur'an hanya pada nilai ideal moralnya saja, sedangkan bunyi teksnya yang bersifat legal-formal, dalam kondisi tertentu, dapat "diketepikan".

Pandangan tersebut agaknya cukup logis. Sebab, jika prioritas pemahaman hanya tertuju pada *audience* awal, yakni ketika teks itu diturunkan, maka pemahaman atas teks tersebut hanya akan menjadi kasus partikular dari situasi dialogis di mana teks tersebut merespons konteks masa lalu, padahal Al-Qur'an diturunkan bukan hanya untuk umat manusia masa lalu, tetapi juga untuk umat manusia masa sekarang dan yang akan datang. Dengan demikian, yang perlu "disakralkan" sebenarnya adalah substansi nilai ideal moral yang bersifat universal-perennial, sedangkan makna tekstual yang partikular dapat diketepikan. Dengan lain ungkapan, seorang *mufassir* harus mampu menangkap *maghzâ* (signifikansi) dan tidak boleh terjebak pada *ma'nâ* literal teks.[15]

[15] Bandingkan dengan Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa,* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002), hlm. 57.

Sebagai contoh adalah adanya hukuman potong tangan yang dinyatakan dalam QS. al-Maidah [5]: 38. Dalam hal ini, ideal moral yang perlu "disakralkan" adalah nilai keadilan dan upaya membuat pencuri jera. Secara literal-tekstual, ayat tersebut memerintahkan kepada kita untuk memotong tangan pencuri. Hal itu bisa dipahami karena dahulu, orang mencuri biasanya menggunakan tangan. Akan tetapi, dalam perkembangannya saat ini, orang dapat saja mencuri tanpa harus secara langsung memakai tangannya. Dia bisa saja mencuri menggunakan kekuasaannya (baca: korupsi).

Kata *aydiyahumâ* (kedua tangannya) dalam QS. al-Maidah [5]: 38, dengan demikian dapat diartikan menjadi kekuasaan atau jabatan.[16] Oleh karena itu, di era sekarang, seorang pencuri (termasuk koruptor), tidak harus dipotong tangannya, tetapi bisa juga diberi hukuman dalam bentuk lain, seperti dipecat dari jabatannya atau dipenjara seumur hidup dengan kewajiban mengembalikan seluruh hasil curian ataupun korupsinya. Yang terpenting, hukuman itu harus mencerminkan rasa keadilan dan bisa membikin jera para pelakunya.

Demikian pula, ayat-ayat tentang perbudakan dan juga relasi gender perlu ditafsirkan secara kontekstual. Sebab, jika ayat-ayat tersebut dipahami secara tekstual maka akan melahirkan pandangan yang diskriminatif dan tidak humanis. Padahal Al-Qur'an sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, egalitarianisme, dan humanisme, serta sangat menentang segala bentuk diskriminasi di antara manusia (QS. an-Nahl [16]: 90 dan QS al-Hujurât [49]: 13).

---

[16] Para ulama klasik cenderung memaknai kata *ayd* (tangan) dalam ayat tersebut dengan pengertian hakiki, yakni tangan secara fisik, dengan alasan bahwa hukum potong tangan tersebut sudah ada sejak zaman Nabi Musa dan hal itu tidak di-*naskh* dan tidak ada indikator untuk memalingkan makna hakiki kepada makna *majaz*. Untuk mengetahuinya secara lebih rinci, lihat Abû Bakar Muhammad bin Abdullâh Ibn al 'Arabî, *Ahkâm Al-Qur'ân,* Jilid II, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 607-612.

Itulah salah satu implikasi dari pendekatan hermeneutika *double movement* Rahman. Menurutnya, adalah sangat penting bagi seorang *mufassir* untuk memahami Al-Qur'an secara komprehensif dan kontekstual dengan pendekatan interdisipliner.[17]

Sementara itu, metode tematik dengan menggunakan prinsip struktur logis yang juga ditawarkan oleh Fazlur Rahman akan dapat mengetepikan gagasan non-Qur'ani. Di sini harus dinyatakan bahwa masuknya beberapa gagasan dan metode ilmiah ke dalam wacana penafsiran Al-Qur'an ternyata telah menimbulkan masalah sendiri. Sebab, hal itu terbukti menyeret sikap sebagian *mufassir* untuk memaksakan berbagai unsur asing ke dalam Al-Qur'an, seperti yang sering dikritik Rahman.[18] Tidaklah mengherankan jika kemudian muncul tuduhan bahwa tujuan mayoritas kaum modernis muslim dalam menafsirkan Al-Qur'an bukanlah untuk memahami dan menyingkap makna sejati, tetapi sekadar untuk mengejar tujuan-tujuan ekstra Qur'ani yang antara lain demi menghilangkan kesenjangan intelektual antar komunitas muslim dengan penemuan-penemuan Barat modern.

Berangkat dari kegelisahan Rahman akan banyaknya penafsiran Al-Qur'an yang memasukkan gagasan non-Qur'ani dan keinginannya mencari sebuah tafsir yang digali dari internal Al-Qur'an telah mendorongnya untuk memenawarkan metode tematik yang diharapkan dapat menghindarkan kecenderungan *mufassir* untuk bersikap *takalluf* (memaksakan gagasan ekstra Al-Qur'an) dalam penafsiran. Sebab, hasil penafsiran dapat dikontrol melalui analisis intertekstual. Ayat-ayat yang setema dapat dielaborasi sedemikian

---

[17] Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies; Review Essay", dalam Richard C. Martin, *Aprroaches to Islam in Religious Studies,* (Temple: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 202.

[18] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition,* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 3-4.

rupa untuk merekontruksi dan menemukan *Weltancschauung* Al-Qur'an mengenai tema yang dikaji. Dengan demikian, sebuah penafsiran tidak boleh bertentangan dengan pandangan dunia Al-Qur'an itu sendiri. Rahman berangkat dari adagium lama bahwa "ayat-ayat Al-Qur'an saling menafsirkan satu dengan lainnya" (*Al-Qur'ânu yufassiru ba'dhuhu ba'dhâ*). Dengan prinsip tersebut, pemahaman yang komprehensif dan holistik dapat dicapai melalui metode tematik. Dengan demikian, biarkan Al-Qur'an berbicara dengan dirinya sendiri.

Namun demikian, bukan berarti bahwa metode tematik ini akan mampu membebaskan intervensi *mufassir* dalam menafsirkan Al-Qur'an sehingga menghasilkan tafsir yang benar-benar objektif, terutama ketika sang *mufassir* menghubungkan satu ayat dengan ayat lain yang letaknya berjauhan. Sebab, ketika *mufassir* menghubungkan satu ayat dengan ayat lain yang letaknya berjauhan, di sana akan tetap muncul subjektivitas *mufassir*. Demikian pula ketika sang *mufassir* memilih tema dan ayat-ayat yang dianggap berhubungan dengan tema yang akan dikaji di sana tetap akan melibatkan unsur subjektif *mufassir*. Meski demikian, ini tidak berarti bahwa penulis mengecilkan kontribusi metodologi penafsiran Rahman. Sebab, bagaimanapun juga dia telah berjasa besar dalam mengembangkan metodologi penafsiran. Dengan kontrol analisis intertekstual, subjektivitas *mufassir* relatif akan dapat diminimalisir. Terlebih jika sang *mufassir* ketika menafsirkan Al-Qur'an juga dilandasi oleh semangat kejujuran dan keikhlasan.

Di sisi lain, pendekatan linguistik strukturalis yang digunakan Muhammad Syahrûr memiliki implikasi terhadap otonomisasi teks. Kesimpulan penulis bahwa Syahrûr menggunakan pendekatan linguistik strukturalisme dari Ferdinand de Saussure dapat dilihat dari prinsip-prinsip penafsirannya yang mirip dengan pendekatan strukturalisme linguistik.

Pertama, memandang bahasa sebagai suatu relasi struktural, sebagai suatu sistem unik yang berbeda antara bahasa satu dengan bahasa yang lain. Oleh karena itu, bagi Syahrûr, teks Ilahi adalah independen (otonom) sehingga aturan penafsirannya hanya didasarkan pada struktur linguistiknya saja.[19] Atas dasar hal tersebut, Syahrur menggunakan analisis *syntagmatic relation* untuk memahami Al-Qur'an, yakni upaya memperhatikan hubungan antara satu kata dengan kata lain (baik di depan ataupun di belakangnya) dalam satu susunan kalimat. Hubungan ini juga disebut dengan hubungan linier, di mana jika posisi salah satu darinya berubah maka kata itu tidak dapat diapahami.[20] Selain itu, Syahrur juga menggunakan analisis hubungan paradigmatik (*paradigmatic relation*), yaitu hubungan sebagian kata yang tidak dipilih dalam suatu kalimat, dengan kata-kata yang ada dalam kalimat lain. Kata yang tidak dipilih itu memiliki hubungan asosiatif dangan yang tidak diucapkan tadi dan bisa menggantikan kedudukannya dalam suatu konteks kalimat; dalam arti bahwa kata-kata yang tidak dipilih itu masih memiliki persentuhan makna. Ini dapat dilihat dalam beberapa aplikasi penafsiran Syahrur ketika menafsirkan ayat-ayat tentang poligami, pakaian perempuan, dan konsep tentang Iman-Islam.

Implikasi dari pandangan Syahrûr tentang otonomisasi teks adalah penolakannya atas digunakannya *asbâb an-nuzûl* dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kalaupun dia menggunakan *asbâb an-nuzûl,* hal itu semata-mata hanya dimaksudkan untuk mendukung

---

[19] Nashr Hâmid Abû Zayd, "The Simple Task; The Complicated Theory (A Commentary on Muhammad Shahrour's Project)" yang secara khusus ditulis oleh Nashr Hamid Abu Zaid sebagai pengantar edisi Indonesia karya Muhammad Syahrûr, *Al-Kitab wa Al-Qur'ân: Qira'ah Mu´asirah*. Lihat Muhammad Shahrûr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer,* (Yogyakarta: eLSAQ, 2004), hlm. 12.

[20] Muhammad Ali al-Khûli, *Dictionary of Theoritical Linguistics; English-Arabic,* (Riyadl: Librairie Duliban, 1982), hlm. 280. Lihat pula Jean Piaget, *Strukturalisme*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1995), hlm. ix.

teori-teori yang cocok dengan pemikirannya. Baginya, konteks terpenting bagi penafsiran Al-Qur'an adalah konteks politik dan intelektual yang menjadi ruang hidup umat dan bahwa satu-satunya batasan pada penafsiran dalam konteks itu telah tersedia dalam bahasa teks itu sendiri dan tuntutan era modern yang tentangnya Al-Qur'an harus berbicara.[21]

Pandangan Syahrûr bahwa teks adalah otonom dan bahwa satu-satu konteks yang penting adalah konteks politik dan pembaca telah berimplikasi pada adanya upaya pemaksaan (*takalluf*) gagasan non-Qurani ke dalam penafsirannya dengan tujuan ingin mencocokkan antara teori dan asumsi yang telah dibangun sebelumnya dengan ayat-ayat yang ditafsirkan.

Salah satu bukti bahwa Syahrûr melakukan *takalluf* (pemaksaan) gagasan ekstra Qur'ani adalah ketika dia hendak membangun teori *hudûd*. Menurutnya, ada dua prinsip dalam ajaran Islam yang harus dipegangi agar hukum Islam dapat selalu sesuai dengan ruang dan waktu, yaitu prinsip *istiqâmah* (gerak konstan) dan *hanîfiyyah* (gerak elastis atau gerak dinamis). Dalam hal ini Syahrûr mengambil begitu saja ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya menyebut kata *istiqâmah* dan *hanîf* beserta derivasinya dan kemudian dicarikan pengertiannya dari kamus *Maqâyis fî al-Lughah* karya Ibnul Fâris, tanpa mempertimbangkan konteks sintagmatisnya (*siyâq al-kalâm*). Padahal seluruh ayat Al-Qur'an yang terdapat kata *istiqâmah* dan *hanîfiyyah* adalah ayat-ayat teologis, bukan ayat-ayat hukum.[22] Akan tetapi, Syahrûr dengan sewenang-wenang memaksakan makna *hanîfiyyah* dengan arti *murûnah wa taghayyur* (elastis

---

[21] Nashr Hâmid Abû Zayd, "The Simple Task; The Complicated", hlm. 12.

[22] Lihat misalnya QS. al-Fâtihah [1]: 5, QS. al-An'âm [6]: 79, 161, dan 153, QS. ash-Shaffât [37]: 118, dan QS. ar-Rûm [30]: 30.

dan berubah), agar sesuai dengan teori *hudûd* yang berbasis pada nalar matematik (*al-mafhûm ar-riyâdli*).[23]

Ketika penulis mencoba melacak kamus-kamus bahasa Arab yang cukup otoritatif dalam analisis semantiknya, semisal *Lisân al-'Arab*, karya Ibnu Manzhûr dan *Mu'jam Mufradât Alfâzd al-Qur'ân* karya al-Asfihânî, penulis juga tidak menemukan kata *hanî-fiyyah* dengan arti *murûnah wa taghayyur* (elastis dan berubah). Di sana diterangkan bahwa *hanîfiyyah* berarti condong kepada ajaran Nabi Ibrahim dan condong menjauhi kesesatan menuju jalan lurus. Terlebih ketika kita menggunakan perspektif sinkronis, orang-orang Arab dahulu menggunakan kata *hanîfiyyah* untuk menyebut para pengikut agama Nabi Muhammad, yakni pemeluk agama Islam.[24]

Kedua, indikator bahwa Syahrûr memanfaatkan linguistik strukturalis adalah bahwa ia menggabungkan dua perspektif, yaitu perspektif sinkronis (*al-washf at-tazammunî*) dan perspektif diakronis (*tazâmmun-washfiyyun*) yang dipakai dalam membaca ayat-ayat Al-Qur'an. Perspektif diakronis adalah upaya mengkaji dan mencermati perkembangan yang terjadi pada bahasa seiring dengan perjalanan waktu. Sedangkan perspektif sinkronis adalah upaya mendeskripsikan makna suatu kata sebagaimana ia dipakai di suatu zaman, tanpa melacak perkembangan sejarahnya.[25]

Ketiga, ciri strukturalisme—yang juga tampak dalam model penafsiran Syahrur—biasanya menggunakan prinsip dikotomis

---

[23] Bandingkan dengan Mâhir Munajjid, "Isykâliyyat al-Manhajiyyah fî al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Dirâsah Naqdiyyah", dalam *Alamul Fikr,* (t.tp.: t.p., t.t.), hlm. 198.

[24] Ibn Manzhûr al-Afriqi al-Mishri, *Lisân al-'Arab* Jilid IX, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), hlm. 56-57. Lihat pula ar-Râghib al-Asfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfadz Al-Qur'ân,* (Beirût: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 133.

[25] Muhammad 'Ali al-Khûli, *Dictionary of Theoritical Linguisitics; English-Arabic* (Riyadh: Librairie Duliban, 1982), hlm. 73 dan 227.

yang beroposisi biner (*binary opposition*). Oleh karena itu, hampir dalam setiap analisisnya Syahrûr selalu memunculkan konsep-konsep dan kategori yang bersifat dikotomis. Sebagai misal adalah term *Kitab ar-Risâlah* yang beroposisi biner dengan *Kitâb an-Nubuwwah*; *muhkamât* - *mutasyâbihat*; *hanîfiyyah* - *istiqâmah*, *inzâl* - *tanzîl*, dan *nubuwwah* - *risâlah*.

Sebagai sebuah pilihan, analisis dan corak berpikir dikotomis seperti itu tentu saja boleh dan sah. Akan tetapi, jika model berpikir seperti ini dibawa ke dalam penafsiran Al-Qur'an maka hal itu dapat melahirkan sikap *truth claim* (mengklaim benar sendiri), di mana cara berpikirnya menjadi bersifat hitam-putih, benar-salah, dan bahkan cenderung bias. Hal ini tampak dalam cara atau model berpikir Syahrûr yang sering menyalahkan hasil penafsiran para ulama terdahulu yang berbeda dengan hasil penafsirannya, tanpa melihat bagaimana situasi perkembangan keilmuan yang terjadi pada saat para ulama tersebut menafsirkan Al-Qur'an.

Hermeneutika takwil dan pemanfaatan teori-teori ilmu pengetahuan yang digunakan oleh Syahrûr untuk membaca ayat-ayat *mutasyâbihât* ternyata juga membawa implikasi pada terjadinya *takalluf* atau pemaksaan gagasan non-Qur'ani ke dalam produk penafsirannya, betapapun dalam hal ini dia sangat "cantik" membungkus hermeneutika takwilnya dengan pendekatan linguistik. Dalam kaitan ini, Syahrûr agaknya ingin melakukan interkoneksi antara berbagai disiplin keilmuan, yakni antara *hadhârah an-nash, hadhârah al-'ilm,* dan *hadharah al-falsafah*. Akan tetapi sayangnya, dia terlihat sering memaksakan gagasan non Qur'ani—yang oleh Rahman sangat dihindari—ke dalam penafsirannya.

Apa yang dilakukan oleh Syahrûr dengan melakukan justifikasi penafsiran melalui teori-teori ilmu pengetahuan memang dapat membawa pada sikap *takalluf*. Dalam hal ini, seorang *mufassir* cenderung akan mencocok-cocokkan penafsirannya dengan teori-

teori ilmu pengetahuan yang dipakainya melalui metode takwil. Akibatnya, jika ada penafsiran Al-Qur'an yang tidak cocok dengan teori ilmu pengetahuan maka ia akan dianggap salah. Padahal sebuah teori ilmu pengetahuan juga bisa salah. Apa yang dinggap benar sekarang, boleh jadi akan terbukti salah di kemudian hari, ketika ditemukan teori baru yang lebih valid.

Oleh karena itu, hemat penulis, jika seorang *mufasir* hendak melakukan *ta'wil ilmi* maka sebaiknya takwil itu tetap berada dalam kandungan makna yang ada dalam ayat yang ditakwil (baca: *al-ma'nâ al-muhtamil*). Sebagai contoh adalah ketika seorang ahli embriologi menafsirkan kata *al-'alaq* dengan arti *zigot,* yakni sesuatu yang menggantung pada dinding rahim perempuan. Dalam hal ini, pemaknaan kata *al-'alaq* dengan *zigot* masih memungkinkan sebab *zigot* juga memiliki sifat menggantung. Dengan demikian, *zigot* masih seakar dengan kata *al-'alaq* yang juga berarti menggantung.

Selain itu, seorang *mufassir* yang menggunakan teori ilmu pengetahuan untuk menafsirkan Al-Qur'an juga harus tetap terbuka untuk dikritisi. Sebab, boleh jadi teori yang dipakainya itu ternyata memiliki kelemahan. Di sinilah *hadharatul falsafah* sebagai sebuah kritik keilmuan sangat penting untuk melakukan kritisisme sehingga produk penafsiran tidak terjebak dalam dogmatisme dan otoritarianisme.

Lebih lanjut, teori *hudûd* Syahrur terlihat sangat positivistik sehingga hasil penfsirannya menjadi kering dari nilai-nilai etis karena terjebak pada formalisme semata. Sebagai seorang ilmuan teknik, Syahrur memilih metode atau teori *hudud* (teori batas) untuk memahami ayat-ayat hukum. Metode penafsiran yang dipilih Syahrûr ini, yakni teori *hudûd*, menunjukkan bahwa pilihan metode penafsiran sangat dipengaruhi oleh latar keilmuan penafsirnya. Dalam hal ini, Syahrûr ingin membuktikan bahwa perangkat keilmuan modern juga dapat dipakai sebagai alat analisis (*tool of analysis*) dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Dalam karyanya yang sangat kontroversial, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah,* Syahrûr menegaskan bahwa teori *hudûd* sesungguhnya merupakan salah satu pendekatan dari metode ijtihad yang dipakai untuk mengkaji ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum). Menurutnya, terma *hudûd* lebih mengacu pada pengertian batas-batas yang ditentukan Allah dan tidak boleh dilanggar, tetapi di dalamnya ada wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis.

Dengan demikian, terlihat jelas bahwa teori *hudûd* Syahrur ini memang telah memberikan kontribusi yang cukup signifikan bagi pengembangan metodologi penafsiran. *Pertama,* dengan teori *hudûd,* Syahrûr telah melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) yang sangat fundamental. Sebab selama ini, teori *hudûd* yang dipahami oleh para ulama fiqh lebih diorientasikan pada ayat dan hadits yang berisi hukuman (*al-'uqûbât*) dan ia dipahami secara *rigid,* tidak boleh ditambah maupun dikurangi. Misalnya hukuman potong tangan (*qath' al-yad*) bagi pencuri, dan hukuman cambuk 100 kali bagi pelaku zina bujangan atau perawan (*muhshan/nâh*). Hukuman-hukuman ini, menurut para ulama fiqh terdahulu, merupakan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah sehingga tidak boleh ditambah ataupun dikurangi.

Berbeda dengan teori *hudûd* yang dipahami para ulama klasik, teori *hudud* yang ditawarkan Syahrûr bersifat dinamis-kontekstual dalam memahami ayat *hudûd* dan tidak hanya menyangkut masalah ancaman hukum (*al-'uqubât*) bagi pelanggar hukum, tetapi juga dalam masalah aturan-aturan hukum yang lain, seperti masalah pakaian perempuan (*libâs al-mar'ah*), poligami (*ta'addud al-zawjât*), pembagian warisan, dan riba.

Kedua, dalam teori *hudûd* Syahrûr terdapat batas minimal (*al-hadd al-adnâ*) dan batas maksimal (*al-hadd al-a'lâ*) dan seseorang boleh memilih atau menetapkan hukuman sesuai dengan

batasan yang telah ditetapkan oleh Allah. Dengan demikian, hukum-hukum Allah itu sebenarnya bersifat elastis (*hanîfiyyah*). Menurut Syahrûr, wilayah ijtihad berada di antara batas minimal dan batas maksimal tersebut. Aspek elastisitas dan fleksibilitas hukum ini dapat digambarkan seperti seorang pemain sepak bola yang diberikan kebebasan untuk bermain bola di lapangan. Dia boleh bergerak ke segala arah untuk mencipta goal asalkan tetap berada dalam batas-batas lapangan sepak bola yang telah ditetapkan. Hal ini akan memberikan ruang gerak yang lebih luas kepada mujtahid atau *mufassir* serta bisa lebih dinamis dan kreatif dalam menetapkan hukum. Selagi seorang mujtahid ataupun *mufassir* masih berada dalam wilayah *hududullâh* (batas-batas yang telah ditentukan oleh Allah), maka dia tidak dapat dinggap sebagai keluar dari hukum Allah.

Sebagai contoh adalah ketentuan hukuman potong tangan bagi pencuri (QS. al-Mâ'idah [5]: 38). Menurut Syahrûr, hukuman potong tangan itu hanyalah merupakan hukuman batas maksimal (*al-hadd al-a'lâ*) bagi pencuri. Sedangkan batas minimalnya adalah dimaafkan (QS. al-Mâ'idah [5]: 34). Dengan demikian, seorang hakim dapat melakukan ijtihad dalam menentukan hukuman bagi sang pencuri dengan memperhatikan kondisi objektifnya. Sang pencuri tidak harus dijatuhi hukuman potong tangan dengan dalih ingin menegakkan syari'at Islam. Dalam hal ini, hakim dapat berijtihad dan menentukan hukuman lain bagi sang pencuri, seperti dipenjara dan dicopot dari jabatannya jika dia memang seorang pejabat, yang penting hukuman tersebut memenuhi rasa keadilan dan bisa membuat efek jera baginya. Jika logika ini kita terima maka, menurut hemat penulis, suatu negara yang tidak atau belum menerapkan hukuman potong tangan, rajam, *qishash,* ataupun hukuman-hukuman lainnya yang dinyatakan secara tegas dalam Al-Qur'an dan hadits nabi tidak bisa dengan serta merta dituduh sebagai negara kafir, yang anti syari'at Islam.

Ketiga, dengan teori *hudûd*, Syahrûr telah melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi metodologi ijtihad hukum. Utamanya pada ayat-ayat *hudûd* yang selama ini diklaim oleh para ulama sebagai ayat-ayat *muhkamât* yang bersifat pasti dan hanya memiliki satu alternatif penafsiran. Dalam hal ini Syahrûr memiliki pandangan lain. Baginya, ayat-ayat *muhkamât* tetaplah dapat dipahami secara dinamis dan memiliki banyak alternatif penafsiran. Semua ayat Al-Qur'an memiliki banyak alternatif penafsiran dan bahwa pemahaman atas suatu ayat bisa terus berubah dan berkembang karena menurutnya, penafsiran suatu ayat itu sesungguhnya bersifat relatif dan nisbi sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan kata lain, melalui teori *hudûd*-nya Syahrûr ingin melakukan pembacaan ayat-ayat *muhkamât* secara produktif dan prospektif (*al-qira'ah al-muntijah*), bukan pembacaan yang repetitif dan restropektif (*al-qira'ah al-mutakarrirah*).

Keempat, dengan teori *hudûd*, Syahrûr ingin membuktikan bahwa ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang sesuai untuk setiap zaman dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Dia mendasarkan pendapatnya ini pada kenyataan bahwa *risalah* Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah *risalah* yang bersifat mendunia (*'alamiyah*) dan dinamis sehingga ia akan senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat. Kelebihan *risalah* Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerakan, yakni gerak konstan (*istiqâmah*) dan gerak dinamis-elastis (*hanîfiyyah*). Sifat kelenturan ini berada dalam bingkai teori *hudûd* yang oleh Syahrûr dipahami sebagai lingkaran atau batas-batas di mana Allah menempatkan kebebasan manusia untuk bertindak.

Kerangka analisis teori *hudûd* yang berbasis pada dua karakter utama ajaran Islam ini, yakni aspek *istiqâmah* dan *hanîfiyyah*, akan menjadikan Islam tetap *survive* sepanjang zaman. Dua hal itu beroposisi biner (*binary opposition*) yang pada akhirnya melahir-

kan gerakan dialektik (*al-harakah al-jadaliyyah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial, yang darinya kemudian lahir lapangan baru dalam pembuatan *tasyri'* (undang-undang) sehingga memungkinkan adanya dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

Akan tetapi, pendekatan teori batas dalam hukum tersebut terlihat sangat positivistik sehingga cenderung mengetepikan nilai-nilai etis dalam penerapannya, terutama jika terjadi manipulasi interpretasi. Oleh karena itu, produk interpretasi dengan teori *hudûd* harus tetap dikawal dengan nalar kritis, yang meniscayakan dilakukannya kritisisme terus-menerus terhadap produk penafsiran; apakah produk penafsiran tersebut masih relevan atau tidak dengan perkembangan zaman, apakah di dalamnya ada manipulasi interpretasi atau tidak, apakah hasil penafsiran dalam bidang hukum tersebut telah memenuhi rasa keadilan atau belum. Oleh karena itu, seorang *mufassir* di dalam menafsirkan Al-Qur'an tidak hanya dituntut memenuhi syarat-syarat metodologis, tetapi juga harus memenuhi syarat-syarat etis, seperti sikap ikhlas, jujur, dan objektif dalam menafsirkan.

Terlepas dari kekurangan-kekurangan yang ada dalam metode penafsiran model Fazlur Raman dan Muhammad Syahrur, pemikiran kedua tokoh tersebut dapat menjadi kontribusi bagi pengembangan tafsir di Indonesia, tentu saja dengan tetap memperhatikan lokalitas budaya dan konteks keindonesiaan. Untuk itu, menurut penulis, kontekstualisasi tafsir harus dibangun berdasar prinsip-prinsip sebagai berikut: *Pertama*, menjaga hal-hal yang substantif dan konstan (*ihtirâm ats-tsawâbit*) yang menjadi kesepakatan bersama secara rasional di antara komunitas akademis *mufassir* (*academic community of interpreters*) sehingga akan melahirkan produk tafsir yang lebih otoritatif-intersubjektif dan tetap mencerminkan pandangan yang pluralistik, bukan monolitik. *Kedua*,

untuk menghindari pemaksaan gagasan ekstra Qur'ani (seperti yang dilakukan Syahrûr), Al-Qur'an tidak boleh diposisikan sebagai justifikasi teori ilmiah, tetapi ia hanya boleh diposisikan sebagai inspirasi dan motivasi bagi pengembangan ilmu pengetahuan. *Ketiga*, pengembangan tafsir di era kontemporer ini tidak harus meninggalkan *turâts* (warisan keilmuan masa lalu) sama sekali sehingga tidak terjadi diskontinuitas sejarah keilmuan tafsir. Sebab, apa yang dianggap sebagai "tidak berguna" di saat sekarang boleh jadi akan berguna di saat yang akan datang. Oleh karena itu, warisan masa lalu harus dipandang secara adil dan proporsional sesuai dengan konteks epistem yang berkembang pada waktu itu. Dalam hal ini, ada hal penting yang harus dicatat bahwa perubahan dan pengembangan tafsir meniscayakan perubahan dan pengembangan epistemologi. Sebab, bila zaman dan kondisi telah berubah, tetapi epistem yang digunakan tidak berubah maka perkembangan tafsir sangat mungkin akan berjalan di tempat.

Di sini harus dikatakan bahwa Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr telah memberikan kontribusi penting dalam pengembangan metadologi tafsir. Metode penafsiran kedua tokoh tersebut bisa dijadikan pertimbangan untuk meninjau ulang produk-produk penafsiran masa lalu yang dipandang tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman.

Rekonstruksi Teologi dan Sosial Masyarakat

Dengan mencermati model-model penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr, dapat dikatakan bahwa implikasi epistemologi tafsir yang dikembangkan oleh keduanya adalah bahwa penafsiran Al-Qur'an harus dapat berperan sebagai agen perubahan sosial (*agent of social change*). Perubahan itu sendiri antara lain diawali dengan mengubah sistem teologi yang lebih dinamis, terbuka, dan kritis. Untuk itu, model teologi yang inklusif, progresif,

dan liberatif seperti tersirat dalam konsep Iman dan Islam sebagaimana dirumuskan oleh Rahman dan Syahrur, tampaknya menjadi prasarat bagi tegaknya nilai-nilai demokrasi di tengah-tengah masyarakat yang plural dan multikultural, tak terkecuali masyarakat Indonesia. Sebaliknya, sistem teologi yang eksklusif dan konservatif sudah saatnya harus "diamputasi" karena sistem teologi seperti itu dapat menghambat transformasi umat dan tegaknya nilai-nilai demokrasi.

Tidak berlebihan jika penulis mengatakan bahwa konsep teologi seputar Iman dan Islam yang ditawarkan oleh Rahman dan Syahrûr mencerminkan pandangan yang progresif dan liberal yang mampu merespons isu-isu sosial-keagamaan kontemporer, seperti kesetaraan gender, pluralisme, hubungan antar agama, HAM, dan demokrasi.

Bagi Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur, tafsir yang dideduksi dari ayat-ayat Al-Qur'an tidak boleh sekadar berupa sekumpulan konsep dan nilai-nilai normatif idealis-metafisis yang hanya ada di atas kertas (*on paper*), tetapi ia harus mampu membentuk karakter sosial yang objektif (ilmiah). Objektivitas itu—meminjam istilah Kuntowijoyo—mewujud dalam bentuk pengakuan atas pluralisme dalam agama.

Secara pasti, teologi Islam adalah suatu konsep yang terwujud sebagai hasil dari usaha intelektual yang memberikan penuturan yang koheren dan setia tentang apa yang ada dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, seorang yang beriman bisa memberikan persetujuan dari hati dan pikirannya, dan menjadikannya sebagai pandangan hidup dan juga tempat yang bisa memberikan kedamaian intelektual bagi pikirannya dan ketenteraman spiritual bagi hatinya.[29]

---

[29] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 155.

Teologi yang dikembangkan oleh kedua Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr mempunyai hubungan dialektis-interkonektif dengan ilmu-ilmu sosial dan gerakan emansipatoris yang membuahkan hermeneutika solidaritas dan pembebasan. Dalam paradigma ini, teologi tidak sekadar menjadi objek kajian mengenai bagaimana meyakinkan umat secara doktriner, tetapi ia berperan sebagai pembimbing tindakan praksis sosial umat manusia. Teologi juga harus terlepas dari paradigma kekuasaan negara. Sebaliknya, ia harus menjadi bagian dari transformasi sosial yang terus menyuarakan kepentingan manusia secara umum.

Fazlur Rahman menegaskan bahwa ajaran Al-Qur'an memberikan petunjuk kepada umat manusia dan bahwa ajaran tersebut lebih diorientasikan pada amal-perbuatan. Al-Qur'an tidak pernah membicarakan teologi yang murni spekulatif. Semua pembicaraan Al-Qur'an tentang masalah teologi dan kosmologi berorientasi pada perbuatan dan dimaksudkan untuk mengatur sikap manusia sesuai dengan petunjuk-petunjuk moral yang diarahkan.[30] Menurut Rahman, keyakinan bahwa Tuhan bersifat transenden, seperti keyakinan para ulama klasik, tidaklah diambil dari Al-Qur'an. Sebab, Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa semua proses alam dan kejadian-kejadian yang ada di dalamnya mengacu kepada Tuhan; mulai dari turunnya hujan, jatuh-bangunnya bangsa-bangsa, sampai pada revolusi yang teratur dari benda-benda kosmis, semua itu mengacu kapada Tuhan. Ini menujukkan bahwa Tuhan itu bukan hanya transenden, tetapi juga imanen.

Pandangan teologi seperti ini tentu saja akan mendorong manusia untuk lebih bertanggung jawab terhadap apa yang diperbuatnya dan lebih kreatif serta inovatif dalam mencari solusi bagi

---

[30] Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", dalam Jurnal *Islamic Studies*, Vol. 6, No. 1, (1967), hlm. 1-5.

persoalan hidup yang dihadapinya. Dengan demikian, manusia tidak mudah pasrah dan terburu-buru menyerahkan urusannya kepada Tuhan dengan "bertopeng" di balik konsep *tawakkal* dan takdir, sebelum dia sendiri secara maksimal berusaha mengubah nasibnya sendiri. Sebab, Al-Qur'an juga menegaskan bahwa perubaban itu juga tergantung pada upaya yang dilakukan oleh manusia itu sendiri (QS. ar-Ra'd [13]: 11). Akan tetapi, hal ini tidak berarti bahwa manusia hendak meminggirkan peran Tuhan dalam kehidupan manusia, sebab Tuhan itu tidak menganggur (QS. ar-Rahmân [55]: 29). Tuhan ikut terlibat "bersama-sama" manusia dalam proses perubahan tersebut. Ini biasa disyaratkan Al-Qur'an dengan menggunakan kata ganti *nahnu* (Kami) dalam ungkapan-ungkapannya, seperti dalam QS. al-An'âm [6]: 151: ... *Nahnu narzuqukum* ... (Kami memberikan rizki kepada kalian ...). Ayat ini mengindikasikan bahwa proses pemberian riziki itu melibatkan "kerja sama" antara Tuhan dengan manusia.

Rekonstruksi sosial juga dilakukan atau terjadi dalam hal relasi gender antara laki-laki dan perempuan. Sebab, diakui atau tidak *dehumanisasi* terhadap kaum perempuan telah terjadi cukup lama dalam panggung sejarah, dan bahkan hingga sekarang. Anehnya, fenomena itu juga terjadi di negara-negara Islam, seperti kasus Taliban yang dengan sangat primitif memperlakukan kaum perempuan. Hal ini tampaknya juga masih terjadi di Indonesia yang mayoritas penduduknya muslim di mana perempuan seolah masih dianggap sebagai manusia kelas dua. Banyaknya kekerasan dalam rumah tangga, pelecehan seksual, dan perkosaan adalah bukti nyata bahwa perempuan masih berada dalam posisi yang direndahkan.

Fenomena ini tentu sangat memalukan dan memilukan. Sebab, Al-Qur'an sebagai kitab suci secara normatif sangat menghargai kaum perempuan. Ini terlihat dari bagaimana ayat Al-Qur'an yang secara tegas memandang laki-laki dan perempuan secara

setara (*equal*) di hadapan Allah, dan yang membedakan keduanya hanyalah tingkat ketakwaannya.

Disinyalir oleh para feminis dan *mufassir* kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrûr, Ashgar Ali Engineer, Amina Wadud, dan Riffat Hassan, bahwa adanya diskriminasi terhadap kaum perempuan itu tidak terlepas dari pengaruh penafsiran-penafsiran yang didominasi oleh ideologi patriarkhi. Sebab, kebanyakan *mufassir* adalah memang kaum laki-laki. Untuk itu, diperlukan dekonstruksi dan rekonstruksi sekaligus terhadap tafsir-tafsir yang berbau ideologi patriarkhi yang cenderung meminggirkan peran kaum perempuan.

Sejalan dengan munculnya isu-isu gender yang semakin semarak dikumandangkan oleh para aktivis perempuan, baik dalam skala lokal, nasional, maupun internasional, perlu rekonstruksi metodologis bagaimana menafsirkan al-Qur'an agar dapat menghasilkan sebuah penafsiran yang lebih sensitif gender.

Ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dalam waktu tertentu, cenderung menggunakan ungkapan yang relatif sesuai dengan situasi yang mengelilinginya. Oleh karena itu, ia tidak dapat direduksi atau dibatasi oleh situasi historis pada saat wahyu itu diturunkan. Oleh karena itu, dalam rangka memelihara relevansi Al-Qur'an dengan perkembangan kehidupan umat manusia maka Al-Qur'an harus terus-menerus ditafsirkan.

Selain itu juga harus ada perubahan paradigma dan epistemologi ketika memahami ayat-ayat yang secara tekstual bias gender, seperti ayat-ayat tentang pembagian waris, persaksian, dan poligami sehingga pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut lebih mencerminkan rasa keadilan dan persamaan. Dalam pembagian warisan, misalnya, ayat Al-Qur'an menyatakan bahwa laki-laki mendapat dua kali bagian anak perempuan. Akan tetapi, ide dasar pembagian waris sebenarnya adalah keadilan, bukan ketentuan satu

banding dua. Pembagian satu banding dua bagi laki-laki dan perempuan pada saat ayat tentang waris itu diturunkan tentu saja dirasa sangat adil jika mempertimbangkan keadaan sebelumnya, di mana perempuan tidak mendapat hak mewarisi, tetapi malah menjadi pihak yang diwariskan. Oleh karena itu, jika nilai keadilan itu dirasa telah berubah seiring dengan perubahan sistem nilai yang berlaku di masyarakat maka penafsiran terhadap ayat waris pun harus diubah. Dan, hal ini bukanlah hal yang dilarang karena mengubah penafsiran Al-Qur'an tidaklah sama dengan mengubah Al-Qur'an itu sendiri sebagaimana menolak penafsiran tidaklah sama dengan menolak Al-Qur'an.

Dekonstruksi dan rekonstruksi juga harus dilakukan terhadap produk-produk penafsiran lain yang tidak mencerminkan rasa keadilan. Akan tetapi, wacana tafsir seperti ini memang sering kali dianggap oleh sebagian ulama sebagai bagian dari proses pendangkalan agama. Padahal sebenarnya gagasan itu merupakan ijtihad kreatif dalam tafsir yang ingin membumikan nilai-nilai keadilan dalam masyarakat sehingga keadilan yang merupakan ajaran universal Al-Qur'an menjadi lebih bisa diwujudkan dalam kehidupan masyarakat.

Untuk bisa melakukan rekonstruksi sosial tentu saja diperlukan penyelidikan faktual yang menyeluruh terhadap data sosial yang relevan. Selain itu, perlu juga menentukan secara tepat di mana kedudukan masyarakat saat ini, sebelum memutuskan ke mana perubahan sosial itu akan diarahkan. Hal ini sangat penting dilakukan karena rekonstruksi sosial masyarakat tanpa menentukan secara ilmiah di mana posisinya saat ini tentu saja seperti seorang dokter yang hendak mengobati pasien tanpa melihat penyakitnya terlebih dahulu. Dengan demikian, rekonstruksi sosial masyarakat tanpa penyelidikan faktual atas kondisi, situasi, serta posisi masyarakat saat ini hanya akan menjadikan gagasan Al-Qur'an tentang rekonstruksi sosial berada pada dataran abstraksi

murni dan tidak mampu menjadi daya dobrak bagi rekonstruksi dan transformasi sosial masyarakat seperti yang diharapkan.

Bab 5

PENUTUP

Kesimpulan

Setelah penulis melakukan deskripsi dan analisis komparatif terhadap epistemologi penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr melalui pendekatan historis-filosofis maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Berdasarkan kerangka teori *the history of idea of Qur'anic interpretation* yang diramu dari Ignaz Goldziher, Jurgen Habermas, dan Kuntowijoyo, penulis menyimpulkan bahwa dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an telah terjadi pergeseran paradigma.

   Pertama, era formatif yang berbasis pada nalar quasi-kritis—untuk tidak menyebutnya nalar mitis—yang terjadi pada era klasik. Pada era ini, penafsiran Al-Qur'an lebih banyak didominasi oleh model tafsir *bi al-ma'tsûr* (riwayat) yang kental dengan nalar *bayânî*. Nalar quasi kritis dalam konteks ini adalah sebuah cara berpikir yang kurang mengedepankan kritisisme ketika menerima sebuah produk penafsiran. Pada waktu itu, nabi seolah "dimitoskan" menjadi satu-satunya pemegang otoritas kebenaran tafsir sehingga segala produk penafsirannya diterima

begitu saja oleh para sahabat. Tidak pernah ada kritik dari sahabat tentang ayat yang ditafsirkan oleh nabi. Sementara pada masa sahabat, segala produk penafsiran Al-Qur'an yang tidak ada sumbernya dari nabi atau dari para sahabat yang pernah belajar tafsir kepada nabi tidak dianggap sebagai tafsir, tetapi hanya dianggap sebagai pendapat (*ra'yi*) *sehingga* harus dijauhi dan bahkan dianggap tabu. Sebab, pada waktu itu, yang dianggap sebagai ilmu adalah periwayatan itu sendiri. Jadi, tafsir harus berdasarkan riwayat. Kalaupun ada kritisisme tafsir, hal itu biasanya lebih ditekankan pada aspek *sanad* periwayatan, bukan pada *matan* penafsirannya. Era ini berkembang kurang lebih sampai generasi ketiga, yakni era pasca tabiin.

Kedua, era afirmatif yang berbasis pada nalar ideologis. Era ini terjadi pada Abad Pertengahan Islam. Kecenderungan tafsir era afirmatif pada awalnya berangkat dari ketidakpuasan terhadap model tafsir *bi al-ma'tsûr* yang dipandang kurang "memadai" dan tidak menafsirkan semua ayat Al-Qur'an. Sejak saat itu kemudian muncul tradisi tafsir *bi ar-ra'yi* (rasio atau akal). Akan tetapi, tradisi penafsiran pada era ini kemudian banyak didominasi oleh kepentingan-kepentingan ideologi (madzhab, politik penguasa, atau keilmuan tertentu) sehingga Al-Qur'an sering kali diperlakukan hanya sebagai justifikasi bagi kepentingan ideologi tersebut. Akibatnya, muncul sikap otoritarianisme, fanatisme, dan sektarianisme madzhab sehingga memunculkan sikap *truth claim* dan saling mengkafirkan satu dengan yang lainnya. Pada era ini, kritisisme dalam mengapresiasi sebuah produk tafsir dibangun atas dasar pembelaan ideologi. Tradisi *tafkîr* (berpikir rasional) ini bahkan kemudian berubah menjadi tradisi *takfîr* (mengkafirkan).

Ketiga, era reformatif yang berbasis pada nalar kritis. Era ini muncul dari ketidakpuasan para *mufassir* modern-kontemporer

terhadap produk-produk penafsiran konvensional yang dinilai sangat ideologis, otoriter, hegemonik, dan sektarian sehingga menyimpang dari tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an, yakni sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan li an-nâs*). Atas dasar kenyataan ini, kemudian muncul berbagai kritik dari para *mufassir* era modern-kontemporer terhadap produk-produk tafsir konvensional tersebut. Ada asumsi kuat di kalangan *mufassir* era reformatif yang menggunakan nalar kritis bahwa setiap bentuk dogmatisme penafsiran perlu dikritisi. Sebab, bentuk-bentuk pengetahuan, termasuk penafsiran, pada situasi tertentu cenderung "berkuasa" dan menjadi juru tafsir satu-satunya yang dianggap benar atas realitas. Akibatnya, ia cenderung otoriter dan menyingkirkan tafsir-tafsir lain yang dianggap menyimpang dari *mainstream* pemikiran yang umum. Dalam konteks ini, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr termasuk *mufassir* kontemporer yang menggunakan nalar kritis untuk memberikan kritik dan revisi terhadap hasil penafsiran konvensional para ulama sebelumnya.

2. Dari pergeseran paradigma tafsir tersebut, tampak bahwa hakikat tafsir adalah sebuah produk dan proses manusia (*mufassir*) dalam memahami Al-Qur'an, yang meniscayakan adanya dialektika antara wahyu, akal, dan realitas (konteks). Dengan demikian, tafsir sebenarnya merupakan hasil interaksi antara teks yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas, melalui peranan akal *mufassir* sesuai dengan kadar kemampuannya.

   Menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr, hakikat tafsir bisa dilihat dari dua perspektif.

   Pertama, tafsir sebagai produk, yang merupakan hasil interaksi dan dialektika antara teks, konteks (realitas), dan penafsirnya. Ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, geopolitik, dan bahkan juga latar keilmuan serta "kepentingan"

penafsirnya. Sebagai sebuah produk budaya, tafsir tidak hanya boleh dikritik, tetapi juga harus direkonstruksi jika memang tidak sesuai dengan tuntutan problem masyarakat kontemporer.

Tafsir sebagai sebuah produk pemikiran ini bersifat relatif, inter-subjektif, dan bahkan juga tentatif. Ini mengandung arti bahwa penafsiran apa pun atas Al-Qur'an berbeda dengan Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, menurut keduanya, diperlukan kritisis-me terus-menerus terhadap produk-produk penafsiran untuk menghindari dogmatisme dan absolutisme penafsiran.

Kedua, tafsir sebagai proses. Ia merupakan proses aktivitas inter-pretasi teks dan realitas yang harus terus-menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti. Tafsir sebagai proses harus ber-orientasi pada sebuah pencarian makna, bukan hasil sehingga segala bentuk otoritarianisme dan dogmatisme penafsiran harus dikritik agar tidak terjadi monopoli kebenaran.

Adapun dalam kaitannya dengan pemberian dan produksi makna yang merupakan problem utama penafsiran, ada perbedaan antara Rahman dan Syahrûr. Bagi Rahman, hakikat tafsir adalah bagaimana seorang *mufassir* mampu menemukan makna oten-tik (*original meaning*) dari sebuah teks melalui konteks sosio-historis masa lalu, dan kemudian menangkap aspek ideal moral-nya untuk kemudian dikontekstualisasikan makna dengan era sekarang. Sementara bagi Syahrûr, seorang *mufassir* tidak harus mencari dan menemukan makna otentik Al-Qur'an di masa lalu, tetapi bisa saja dia langsung mencari makna teks yang relevan untuk era sekarang. Sebab, makna teks juga berkembang sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer.

3. Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr sama-sama sepakat bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang akan selalu kompatibel untuk segala ruang dan waktu (*shâlih likulli zamân wa makân*).

Untuk itu, diperlukan penafsiran atau "pembacaan" yang kreatif terhadap Al-Qur'an (penulis menyebutnya dengan istilah pembacaan prospektif) sehingga dapat menemukan pesan-pesan *eternal* Al-Qur'an secara tepat dan mampu menjadi solusi alternatif bagi problem-problem sosial-keagamaan umat Islam di era kontemporer.

Menurut Rahman, penafsiran yang benar dan utuh dalam rangka memahami Al-Qur'an sebagai sumber ajaran moral yang sempurna harus dikerjakan dengan metodologi yang tepat. Sebab, tanpa suatu metodologi yang akurat dan tepat maka pemahaman terhadap Al-Qur'an akan sangat mungkin justru menyesatkan (*misleading*), apalagi bila penafsiran itu dilakukan secara parsial dan "ditunggangi" oleh kepentingan ideologi tertentu.

Untuk tujuan itu, Fazlur Rahman menawarkan dua metode penafsiran Al-Qur'an.

Pertama, hermeneutika *double movement,* yakni upaya "membaca" Al-Qur'an sebagai teks masa lalu dengan memperhatikan konteks sosio-historis untuk mencari makna otentik (*original meaning*) dan nilai-nilai ideal moral, lalu kembali ke masa sekarang untuk melakukan kontekstualisasi terhadap pesan-pesan universal dan eternal Al-Qur'an tersebut yang hendak diaplikasikan di era kekinian.

Kelemahan teori hermeneutika *double movement* ini adalah bahwa ia hanya dapat diterapkan untuk memahami ayat-ayat hukum dan sulit atau bahkan tidak bisa diterapkan untuk menafsirkan ayat-ayat non-hukum. Lagi pula, terdapat jarak yang terlalu jauh antara situasi sekarang dengan saat diturunkannya Al-Qur'an sehingga menurut hemat penulis tetap ada unsur subjektivitas penafsir di dalamnya. Dengan demikian, bisa jadi apa yang disebut sebagai makna otentik tidak lagi benar-benar otentik (*quasi otentik*).

Implikasi dari diterapkannya teori hermeneutika *double movement* dalam penafsiran Al-Qur'an adalah: *pertama*, "de-sakralisasi" teks yang mengarah pada kontektualisasi makna teks; dalam arti bahwa ketentuan tekstual yang bersifat legal-formal dapat diketepikan demi meraih nilai ideal moralnya. Hanya saja, bagi Rahman, untuk sampai pada makna kontekstual tersebut, seorang *mufassir* harus menemukan *original meaning* terlebih dahulu melalui pendekatan sosio-historis. *Kedua*, de-otonomisasi teks; dalam arti bahwa teks Al-Qur'an tidaklah otonom karena ia merupakan respons Tuhan atas problem masyarakat manusia, di mana setiap ayat yang turun tidak dapat dipahami sebagai kalimat yang berdiri sendiri, tetapi terkait dengan konteks sosio-historis, budaya, dan problem yang dihadapi umat manusia waktu itu. Respons Al-Qur'an terhadap situasi tersebut, sebagian besarnya terdiri dari pernyataan-pernyataan moral, religius, dan sosial. Al-Qur'an merespons problem-problem spesifik yang dihadapi dalam situasi-situasi konkret sehingga kadang-kadang Al-Qur'an memberikan suatu jawaban bagi sebuah pertanyaan atau masalah, tetapi biasanya jawaban-jawaban itu dinyatakan dalam batasan-batasan suatu *ratio legis* yang eksplisit atau semi eksplisit. Oleh karena itu, menjadi sangat penting untuk memahami teks dalam konteks yang tepat, agar seorang *mufassir* tidak terjebak dalam bingkai teks yang *rigid* dan mengabaikan tujuan moralnya.

Kedua, metode tematik. Metode tematik ini dimaksudkan oleh Rahman untuk mengurangi subjektivitas dalam penafsiran. Metode ini memungkinkan *mufassir* untuk menemukan ide atau gagasan Qur'ani secara komprehensif, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang setema dan dengan memperhatikan konteks kalimatnya sehingga bias-bias ideologi *mufassir* dapat dieliminasi sedemikian rupa. Metode tematik ini ingin membiarkan Al-Qur'an "berbicara sendiri".

Akan tetapi, klaim Rahman bahwa metode tematik mampu menghilangkan bias-bias ideologi *mufassir*-nya perlu dikaji ulang sebab langkah-langkah dalam metode tematik juga memberi peluang bagi masuknya subjektivitas *mufassir,* misalnya dalam penetapan masalah yang akan dibahas, dalam pemilihan ayat-ayat yang dianggap masuk dalam tema, yang tentu saja melibatkan penafsiran tersendiri; dalam menentukan konteks historis (*asbâb an-nuzûl*) yang juga melibatkan ilmu hadits, dalam menentukan *munâsabah* (korelasi) antar ayat, dalam menentukan '*illat* hukum (*ratio legis*), dalam menentukan mana ayat *'âmm* dan mana yang *khâsh,* mana yang *mutlaq* dan mana yang *muqayyad,* serta mana yang merupakan *ideal moral* dan mana yang bukan.

Meski demikian, metode tematik yang ditawarkan Rahman tersebut merupakan sumbangan yang sangat berarti dalam memperkaya model penafsiran Al-Qur'an, dan meskipun metode ini tidak akan mampu menghilangkan subjektivitas mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an, namun paling tidak ia dapat meminimalisisr subjektivitas penafsiran, terlebih lagi jika upaya penafsiran tersebut disertai dengan kejujuran dan keikhlasan dari sang *mufassir*.

Sementara itu, dalam upayanya memahami Al-Qur'an agar senantiasa dengan perkembangan zaman, Muhammad Syahrûr juga menawarkan dua metode penafsiran Al-Qur'an.

Pertama, metode ijtihad yang diaplikasikan untuk ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum) dengan pendekatan "teori batas" (*nazhariyyah al-hudûd).* Melalui teori *hudud*, sakralitas teks dapat terjaga, tetapi tidak menghilangkan kreativitas *mufassir* dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, yang penting masih dalam bingkai *hudûdullâh* (batas-batas yang ditentukan Allah). Syahrûr berangkat dari pandangan ontologis bahwa Al-Qur'an itu teksnya

tetap, tetapi kandungan maknanya dapat berubah (*tsabât an-nash wa taghayyur al-muhtawâ*).

Kedua, metode hermeneutika takwil yang diaplikasikan untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang berisi informasi atau isyarat ilmu pengetahuan. Dengan menggunakan metode hermeneutika takwil, ayat-ayat yang tadinya masih merupakan kebenaran teoretis rasional atau berupa realitas objektif di luar kesadaran manusia akan menjadi sebuah teori yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris. Jadi, metode hermeneutika takwil yang ditawarkan Syahrûr untuk memahami ayat-ayat *mutasyâbihât* sebenarnya dimaksudkan untuk membuktikan bahwa informasi teoretis *al-qur'ân* agar sesuai dengan realitas empiris sehingga terjadi harmonisasi antara sifat absolut ayat-ayat *al-qur'ân* (istilah khusus Syahrûr) dengan pemahaman relatif para pembacanya.

Metode ijtihad dan takwil itu oleh Muhammad Syahrûr dinamakan dengan pembacaan kontemporer (*qira'ah mu'âshirah* atau *contemporary reading*), yakni sebuah model pembacaan hermeneutis yang sengaja dipakai oleh Syahrûr untuk memberikan pemaknaan baru yang tidak biasa atau *de-familiarization*—meminjam istilah Andreas Cristmann. Dengan pembacaan kontemporer itu, Syahrur telah melakukan "dekonstruksi" dan sekaligus rekonstruksi terhadap teori-teori dan produk-produk penafsiran konvensional.

Aplikasi kedua metode tersebut (ijtihad dan takwil) sebenarnya merupakan implikasi dari prinsip linguistik yang dianut oleh Syahrûr, yakni anti sinonimitas (*lâ taradufa fî al-kalimah*), yang kemudian secara teknis dalam mengaplikasikan kedua metode tersebut, Syahrûr menggunakan pendekatan historis-ilmiah (*al-manhaj at-târîkhî-al-'ilmi*) dalam linguistik yang bercorak strukturalis, yang memiliki ciri-ciri, antara lain: (1) berprinsip

pada struktur linguistik teks; (2) menolak *asbâb an-nuzûl;* (3) menggunakan analisis *syntagmatic-paradigmatic relation;* (4) melakukan kategori konsep yang dikotomis (baca: beroposisi biner), seperti *al-kitâb* - *al-qur'ân*; *Kitâb ar-Risâlah* - *Kitâb an-Nubuwwah; muhkamât* - *mutasyâbihât; ijtihâd* - *ta'wîl; al-had al-a'lâ* - *al-had al-adnâ; istiqâmah* - *hanifiyyah,* dan begitu seterusnya.

Di samping pendekatan linguistik, Syahrûr juga menggunakan metode *tartîl,* yaitu mengumpulkan dan mengurutkan ayat-ayat yang setema untuk menemukan sebuah konsep secara utuh. Sekilas, metode ini mirip dengan metode tematik versi Rahman, namun sebenarnya berbeda karena dalam metode *tartîl* versi Syahrûr, konteks *asbâb an-nuzûl* cenderung diabaikan. Sebab menurutnya, teks itu *independent* secara mutlak sehingga yang menentukan aturan penafsirannya adalah struktur linguistik-nya. Sedangkan dalam metode tematik versi Rahman, *asbâb an-nuzûl* masih menempati posisi cukup penting.

Selain itu, Syahrûr juga menggunakan pendekatan teori sains (*scientific approach*). Oleh karena itu sangat wajar jika perangkat keilmuan modern, seperti teori fisika, metematika, dan filsafat sangat kental mewarnai penafsirannya. Akan tetapi, sebagai implikasinya, Syahrûr sering terlihat melakukan pemaksaan gagasan ekstra Qur'ani dan sewenang-wenang dalam memaknai sebuah ayat karena hendak mencocok-cocokkan penafsirannya dengan teori ilmiah yang sudah ada. Akibatnya, ia cenderung mengabaikan konteks turunnya ayat maupun sastra Al-Qur'an. Hal ini tidak terlepas dari pandangannya bahwa teks itu bersifat otonom, tidak terkait dengan audiens awal sehingga makna dari ayat tersebut bisa berkembang sesuai dengan perspektif keilmuan pembacanya.

4. Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr memiliki tolok ukur kebenaran tafsir yang relatif sama: *pertama*, bersifat koherensi, dalam arti bahwa tafsir bisa dikatakan benar sejauh ada konsistensi logis-filosofis antara proposisi-proposisi yang dinyatakannya. *Kedua*, bersifat korespondensi, dalam arti bahwa produk penafsiran harus sesuai dengan kenyataan empiris di lapangan. Kebenaran tidak hanya pada dataran idealis-metafisis, tetapi harus realistis-empiris (sesuai dengan teori ilmu pengetahuan, khususnya untuk hermeneutika takwil Syahrûr). *Ketiga,* bersifat pragmatis, dalam arti bahwa produk penafsiran dianggap benar selagi secara fungsional dapat menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem sosial keagamaan umat manusia. Dengan demikian, jika produk tafsir tidak lagi mampu menjadi solusi atas problem yang dihadapi oleh umat manusia maka produk penafsiran tersebut boleh dinyatakan keliru sehingga perlu ditinjau ulang dan direvisi. Ini berarti produk tafsir tidak hanya bersifat idealis-metafisis, tetapi juga harus realistis-empiris dan solutif terhadap problem-problem yang dihadapi masyarakat kontemporer.

Saran-saran

Setelah mencermati sejarah pergeseran epistemologi tafsir dari era formatif hingga era reformatif dan secara khusus mengelaborasi pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr maka penulis mengajukan saran dan rekomendasi bagi para peneliti maupun *mufassir* yang *concern* dengan kajian tafsir.

Pertama, untuk mengembangkan penafsiran Al-Qur'an di Indonesia, diperlukan keberanian intelektual untuk mengubah paradigma dan epistemologi tafsir dari nalar ideologis ke nalar kritis. Sebab, perkembangan tafsir sangat dipengaruhi oleh perubahan dan perkembangan epistemologi (*taghayyur wa tathawwur al-*

tafsîr bi taghayyur wa tathawwur nuzhum al-ma'rifî). Dengan demikian, meski situasi dan kondisi telah berubah, namun bila epistemologi tafsirnya tidak berubah maka perkembangan tafsir tetap saja akan mengalami stagnasi. Akibatnya, tafsir akan terjebak pada pengulangan pendapat-pendapat masa lalu yang belum tentu relevan dengan konteks keindonesiaan, bahkan akan mengalami "kemandulan" dalam memberi solusi terhadap problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer.

Kedua, ide-ide kreatif dan inovatif yang dikembangkan dalam epistemologi tafsir Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr tampaknya penting untuk diapresiasi, meskipun tentunya dengan cara kritis guna mengembangkan model-model tafsir di Indonesia yang lebih transformatif dan emansipatoris. Hal ini karena Islam di Indonesia memiliki kompleksitas persoalan dan latar belakang sendiri sehingga produk-produk tafsir mestinya merupakan hasil dari persentuhan kreatif antara teks-teks keagamaan dengan realitas sosio-politik kontemporer Indonesia. Untuk itu, produk-produk tafsir, baik klasik maupun modern yang bernuansa Arab, harus dipandang sebagai produk budaya yang merefleksikan konteks lokalitas dan budaya Arab sehingga tidak perlu dianggap suci. Dengan demikian, perlu reinterpretasi teks Al-Qur'an sesuai dengan konteks keindonesiaan melalui semangat ijtihad dan *tajdîd* yang berbasis pada nalar kritis.

Ketiga, sebagai sebuah eksperimentasi keilmuan, tentunya ada kekurangan dalam memotret epistemologi tafsir kontemporer Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr serta dalam memberikan analisis dan melakukan kritik atasnya. Selain itu, upaya penulis untuk bisa bersikap objektif dalam mengkaji pemikiran Rahman dan Syahrur ini tentu saja tetap menyimpan unsur-unsur subjektivitas. Oleh karena itu, demi memaksimalkan dan menyempurnakan karya ini, maka kritik dan saran yang tentunya bersifat konstruktif

sangat penulis harapkan. Semoga karya sederhana ini dapat ditindaklanjuti, baik oleh penulis sendiri maupun oleh para peminat studi tafsir lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Karya-Karya Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr

Karya-Karya Fazlur Rahman

Fazlur Rahman. 1955. "Modern Muslim Thought" dalam *The Muslim World,* Vol. 45, 1955.

___________. 1958. *Prophecy in Islam*. London George Allen & Unwin: T.p.

___________. 1966. "The Impact of Modernity on Islam", dalam *Islamic Studies*. Jilid V. No. 1.

___________. 1970. "Islamic Modernism, Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal Midle Eastern Studies*. Vol. 1.

___________. 1976. "Some Islamic Issues in Ayyub Khan Era", dalam Donald P. Little (*ed*.). *Essays on Islamic Civilization*. Leiden: E.J. Brill.

___________. 1979. "Islam: Challenges and Opportunities", dalam A. T. Welch dan P. Cachia (*ed*.). *Islam; Past Influence and Present Challenge*. Edinburg: Edinburg University Press.

___________. 1979. *Islam*. Chicago & London University of Chicago Press.

___________. 1980. *Major Themes of the Qur'an,* Miniapolis: Chicago Press, 1980.

___________. 1980. *Islam Legacy and Contemporary Challenge*. Notre Dame: Cross Road Books.

___________. 1982. *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

___________. 1983. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religious Ethics*. Vol. XI.

___________. 1984. "Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors", dalam Jounal *Religion*. Vol. 64.

___________. 1984. *Islamic Methodology in History*. Islamad: Islamic Research Institute.

___________. 1985. "Approaches to Islam in Religious Studies; Review Essay", dalam Richard C. Martin. *Aprroaches to Islam in Religious Studies*. Temple: The University of Arizona Press.

___________. 1986. "Interpreting The Qur'an", dalam *Inquiry*. Vol. 3. No. 5.

___________. 1993. "Why I Left Pakistan; A Testament?, Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan?" Terj. Ihsan Ali Fauzi, dalam *Islamika;* Jurnal Dialog Pemikiran Islam. No. 2. (Oktober-Desember).

___________. t.t. "Islamic Studies and The Future of Islam", dalam Malcolm H. Kerr (*ed.*). *Islamic Studies: A Traditions and Its Problem*. California: Undena Publication.

___________. 1984. *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.

___________. 1984. *Membuka Pintu Ijtihad*. Terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka.

___________. 1996. *Tema Pokok Al-Qur'an*. Terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka.

___________. 2000. *Cita-Cita Islam*. Ed. Sufyanto dan Imam Musbikin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Karya-Karya Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrûr. 1992. *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qira'ah Mu'âshirah*. Damaskus: al-Ahâli li an-Nasyr wa at-Tawzi'.

___________. 1994. *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî'.

___________. 1994. *Al-Imân wa al-Islâm: Manzhûmat al-Qiyam*. Damaskus: al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî'.

___________. 2000. *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqhi al-Islâmi: Fiqh al-Mar'ah, al-Washiyyah, al-Irts, al-Qiwâmah, at-Ta'addudiyyah, al-Libâs*. Damaskus: al-Ahali li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî'.

___________. "Applying the Concept of "Limit" to the Rights of Muslim Women", dalam Burhanuddin. *Hans Collection of Islamic Studies*. (tidak diterbitkan).

___________. "The Divine Text Pluralisme in Muslim Society", dalam http:/www.moslem.org/shahroor.htm.

Karya-Karya Lain

Karya dalam Bahasa Arab

Abdul Azim az-Zarqanî. t.t. *Manâhil 'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Mesir: Busthafâ Bab al-Halabî.

Abdul Majîd Abdus Salâm al-Muhtasib. 1973. *Ittijahât at-Tafsîr fî al-'Ashr al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Abdul Mun'im al-Hifni. 1993. *Mawsû'ah al-Furûq wa al-Jamâ'ah wa al-Madzâhib al-Islâmiyyah*. Kairo: Dâr Ar-Rasyad.

Abu Ali ath-Thabarsi. 1986. *Majma' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah.

Abu Bakar Ibnu al-Arabi. t.t. *Ahkâm Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Abu al-Fath asy-Syahrastanî. t.t. *Al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Abû al-Fida' Isma'il Ibn Katsîr. 1991. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*. Beirut: Maktabah an-Nur al-'Ilmiyyah.

Abu al-Hasan al-Wâhidî. 1989. *Asbâb an-Nuzûl*. Beirut: al-Maktabah ats-Tsaqâfiyyah.

Abu Hayy al-Farmawî. 1976. *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Mawdhû'î*. Kairo: al-Hadharah al-'Arabiyah.

Abu Hamid al-Ghazali. t.t. *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*. T.np.: Syirkah Nur Asiya.

Abû Hilâl al-Asykary. 1973. *Al-Furûq fî al-Lughah*. Beirût: Dâr al-Âfâk al-Adîkah.

Abû Ishaq asy-Syatibi. 1975. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*. T.tp.: t.p.

Ahmad Amin. 1975. *Fajr al-Islâm*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

Ahmad Baw'ûd. 1421 H. *Kitâb al-Ummah; Fiqh al-Wâqi': Ushûl wa Dhawâbith*. Qatar: Wazârah al-Awqâf wa asy-Syu'ûn al-Islâmiyyah.

Ali Harb. 1995. *Naqd an-Nash*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî.

Amin al-Khûlî. 1944. *At-Tafsîr: Ma'âlim Hayatihi wa Manhajuhu al-Yawm*. T.tp.: Dâr Mua'llimîn.

___________. 1961. *Manâhij Tajdîd fî an-Nahw wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah.

Busthâmî Muhammad Said. *Mafhûm Tajdîd ad-Dîn*. Kuwait: Dâr ad-Da'wah.

Fahruddin ar-Razi. t.t. *Tafsîr al-Kabîr*. T.tp.: t.p.

Ghazi Taubah. 1998. "Syahrûr Yulawwi A'nâq an-Nushûsh li Aghrâd Ghair al-'Ilmiyyah wa Taftaqiru ilâ al-Barâ'ah", dalam majalah *Al-Mujtama'*. No. 1302. (Mei).

Goldziher, Ignaz. 1955. *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmi*. Terj. Abdul Halim an-Najjâr. Kairo: Maktab as-Sunnah al-Muhammadiyah.

Hassan Hanafi. 1989. *Al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikri ad-Dînîy*. Mesir: Madbulî.

___________. 1981. *Ad-Dîn wa ats-Tsawrah*. Kairo: Maktabah al-Madbuli.

Ibn Abdullah az-Zarkasyî.. 1391 H. *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Beirût: Dâr al-Ma'rifah.

Ibn 'Ali al-Khudri. 1999. *Tafsîr at-Tâbi'în*. Riyâdh: Dâr al-Wathan li an-Nasyr.

Ibn Jarir ath-Thabarî. 1984. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Ibn Khaldûn. t.t. *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Beirût: Dâr al-Fikr.

Ibn Manzhûr. 1990. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Ibn Rusyd. t.t. *Manâhij al-Adillah fî' 'Aqâ'id al-Millah*. T.tp.: t.p.

Ibn Umar az-Zamakhsyarî. t.t. *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh at-Ta'wîl*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibrahim al-Kailani dan Abû Hayyân at-Tawhidi (*ed.*). 1978. *al-Imta' wa al-Mu'anasah,* Damaskus: t.p.

Ibn Yûsuf al-Juwayni. 1997. *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Ismail Ibn Muhammad al-Jirahi. 1405 H. *Kasyf al-Khafa'*. Ed. Ahmad Qallas. Beirut: Muassasah ar-Risâlah.

Jalâluddin Abdurrahmân as-Suyuthi. t.t. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.

___________. t.t. *Lubâb an-Nuqûl fi Asbâb an-Nuzûl,* dalam *Hâmisy Tafsir Jalalayn*. Beirut: Dar al-Fikr.

Jamil Qasim. "al-Kitâb wa al-Qur'ân Muhawalatu Ta'wîliyyah". *Artikel.* (belum penulis temukan Jurnal-nya).

Khâlid Abdurrahmân al-Akk. 1986. *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ-'iduhu*. Beirut: Dar an-Nafa'is.

Khâlid 'Usman ats-Tsabt. *1997. Qawâ'id at-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsatan*. Mamlakah as-Sa'ûdiyyah: Dâr Ibn Affân.

Mahir Munajjid. t.t. "Isykâliyyat al-Manhajiyyah fî al-Kitâb wal Qur'ân Dirâsah Naqdiyyah", dalam *Alamul Fikr*. T.tp.: t.p.

Mahmud Muhammad Thaha. t.t. *Ar-Risâlah ats-Tsâniyah*. T.tp.: t.p.

Manna al-Qaththân. 1973. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*. T.tp.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîts.

Muhammad Abduh. 1382 H. *Fâtihah al-Kitâb*. Kairo: Kitab at-Tahrîr.

__________. 1341 H. *Tafsir Juz 'Amma*. Mesir: al-Jam'iyyah al-Khayriyyah.

Muhammad Abed al-Jabiri.1991. *Bun-yah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah li Tsaqâfah al-Arabiyyah*. Beirût: al-Markâz ats-Tsaqafî al-'Arabî.

__________. 1991. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Cet. IV. Beirût: al-Markâz ats-Tsaqafî al-Arabî.

Muhammad Ali al-Khuli. 1982. *Dictionary of Theoritical Linguistics: English-Arabic*. Riyadh: Librairie Duliban.

Muhammad 'Ali ash-Shabuni. t.t. *Rawâ'i al-Bayân: Tafsir Âyât al-Ahkâm min Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.

__________. 1985. *At-Tibyân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*. Beirut: 'Alam al-Kutub.

Muhammed Arkoun. 2002. *Al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlah al-Ta'shîl: Nahwa Târîkh al-Âkhar li al-Fikr al-Islâmî*. Terj. Hasyim Shalih. Beirut: Dar as-Saqi.

Muhammad Fuad Abdul Baqi. 1981. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Muhammad Husayn adz-Dzahabi. 1979. *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: t.p.

Muhammad ibn Isma'il ash-Shan'ani. 1960. *Subul as-Salâm: Syarh Bulûgh al-Marâm*. Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Halabi.

Muhammad Rasyîd Ridha. 1954. *Tafsir Al-Qur'ân Al-Hakîm al-Musytahir bi Tafsîr al-Manâr*. Kairo: t.p.

Muhammad Sa'îd Ramdhân al-Buthi. 1990. "al-Khalfiyyah al-Yahûdiyyah li Syi'ari Qirâ'ah Mu'âshirah", dalam *Nahj al-Islâm*. No. 42.

Muhâmi Munîr asy-Syawwaf. 1993. *Tahafut al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah*. Limmassol Cypyprus: asy-Syawwaf li an-Nasyr wa ad-Dirâsah.

Muqâtil bin Sulaimân al-Balkhi. 1994. *Al-Asybâh wa an-Nazhâ'ir fî Al-Qur'ân*. Ed. Abdullah Mahmûd Syahatah. Mesir: Markâz Tahqiq li at-Turâts.

Muslim ibn Hajjâj al-Qusyairy an-Naisaburi. 1988. *Shahih Muslim*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Musthafâ Dayb al-Bagha. 1983. *At-Tahdzîb fî Adillah Matn Ghâyah wa at-Taqrîb*. Beirut: Dar al-Fikr.

Nashr Hâmid Abu Zaid. 1991. "Limâdzâ Thaghat at-Talfîqiyyah 'alâ Katsîr min Masyrû' at-Tajdîd al-Islâm?", dalam Majalah *Al-Hilâl*. No. 10. Oktober.

___________. 1993. *Mafhûm an-Nashsh: Dirâsât fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Kairo: al-Hay'ah al- Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1993.

___________. 1994. *Isykâliyyât al-Qira'ah wa Âliyyât at-Ta'wîl*. Beirut: al-Markâz ats-Tsaqafî.

___________. 1994. *Naqd al-Khithâb ad-Dînî*. Kairo: Sina li an-Nasyr.

___________. 1999. *Dawâ'ir al-Khawf: Qira'ah fî Khithâb al-Mar'ah*. Beirut: al-Markâz ats-Tsaqâfî.

al-Qurthubi. 1993. *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Qusyairî. 1981. *Lathâ'if al-Isyârât: Tafsîr Shûfi Kâmil li Al-Qur'ân*. Tahqîq: Ibrâhim Bâyunî. Mesir: Markâz Tahqiq at-Turâts.

ar-Raghib al-Asfihani. t.t. *Mu'jam Mufradât Alfâdz Al-Qur'ân*. Beirût: Dâr al-Fikr.

Salim al-Jâbî. 1991. *Al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah li Duktur Muhammad Syahrûr: Mujarrad Tanjîm*. Damaskus: al-Khidmah al-Mathba'ah.

Shâlih Ibn Abdul Aziz. 2000. *Mawsû'ah al-Hadîts asy-Syarîf: al-Kutub as-Sittah*. Riyâdh: Dâr as-Salâm.

Syafiq Yâsîn. 1991. "al-Hudûd fi al-Islâm", dalam Majalah *Nahj al-Islâm*. No. 47.

___________. 1991. "Qira'ah Naqdiyyah fi Mu'allif Al-Kitâb wa Al-Qur'ân", dalam Majalah *Nahj al-Islam*. No. 46.

Syauqi Abû Khalîl. 1990. "Taqâthu'ât Khathîrah fî Dhurûb Qira'ah Mu'âshirah", dalam *Nahj al-Islâm*. No. 43.

Tawfiq Yûsuf. 1988. *Awhâm al-Almâniyyah hawla ar-Risâlah wa al-Manhaj*. T.tp.: Dâr al-Wafa' Mansyûrah.

Thariq Ziyâdah. 1992. "Tharafah fî at-Taqshîm wa al-Gharabah fi at-Ta'wîl", dalam Majalah *an-Nâqid*. No. 45.

Ûdah Khalîl Abu Audah. 1985. *At-Tathawwur ad-Dalâli bayn Lughah asy-Syi'r wa Lughah Al-Qur'ân*. Yordan: Maktabah al-Manâr.

Wahbah az-Zuhailî. 1993. *Al-Qur'ân al-Karîm Bun-yatuhu at-Tasyri'iyyah wa Khashâ'ishuh al-Hadhâriyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir.

Yusuf al-Qarâdhâwî. 1997. *Al-Ijtihâd fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah.

___________. 1997. *Syarî'ah al-Islâm Shâlihah li al-Tathbîq fî Kulli Zamân wa Makân*. Kairo: Maktabah Wahbah.

Yusuf Shaidawy. t.t. *Baidhah ad-Dîk: Naqd Lughawiy li Kitâb Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*. T.tp.: al Mathba'ah at-Ta'âwuniyyah.

Karya dalam Bahasa Inggris

Acikgenc, Alparslan. 1990. "The Thinker of Islamic Revival and Reform Fazlur Rahman's Life and Thought " dalam *Journal of Islamic Researh*. Vol. 4. No. 2.

Amina Wadud Muhsin. 1994. *Qur'an and Woman*. Kualalumpur: Fajar Bakti Sdn bhd.

___________. 1998. "Qur'an and Woman", dalam Charles Kurzman (*ed.*). *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press.

Aziz Ahmad. 1967. *Islamic Modernism in India and Pakistan*. London: Oxford University Press.

Baljon, J.M.S. 1949. *The Reform and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lieden: EJ. Brill.

Binder, Leonard (*ed.*). 1976. *The Study of Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences*. New York: A. Weley-Interscience Publication.

Bogdan, Robert C. dan Sari Knopp Biklen. 1992. *Qualitative Research for Education; an Introduction to Theory and Method*. Boston-London: Allayn and Bacon.

Clark, Peter. 1996. "The Syahrûr Phenomenon; A Liberal Islamic Voice from Syiria", dalam Journal *Islam and Christian-Muslem Revelation*. Vol. 7. No. 3.

Coles, Roman. 1995. "Identity and Difference in The Ethical Position of Adorno and Habermas", dalam Stephen K. White,

The Cambridge Companion to Habermas. New York: Cambridge University Press.

Cristmann, Andreas. 2001. “Abstrac *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqhi a-Islâmi*”, dalam http://www.unibamberg.de/split/dot/kurz/Islamwissenschaft./Cristmann. 11 Februari.

__________. 2004. “The Form is Permanent, but the Content Moves: The Qur’anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour’s *Al-Kitâb wa ‘l Qur’ân*”, dalam Taji Farouki (*ed.*). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an*. New York: Oxford University Press.

Denny, Frederick M. 1989. “Fazlur Rahman; Muslim Intellectual”, dalam *The Muslim World*. Vol. 79. No. 2.

Eikelman, Dale F. 1993. “Islamic Liberalism Strikes Back”, dalam *MESA Bulletin 27*. No. 2.

___________. 1998. “The Islamic Reformation”. *Wilson Quarterly 22*. No. 1.

Esposito, John L. (*ed.*). t.t. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 3. New York: Oxford University Press.

Farid Esack. 1991. “Contemporary Religious Thought in South Africa and Emergence of Qur’anic Hermeneutical Notion”, dalam I.C.M.R. Vol. 2. No. 2.

___________ . 2002. *The Qur’an; Short Introduction*. Oxford: One World Publication.

Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press.

Gatje, Helmut. 1996. *The Qur’an and Its Exegesis*. USA: One World Publication.

Ghasan F. Abdullah. “New Secularism in The Arab”, dalam http://www.secularism.org/sceptics/secularism/htm.

Goldziher, Ignaz. 1971. *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*. Leiden: E.J. Brill.

Guther, Ursula. “Muhammed Arkoun: Toward a Radical Rethinking of Islamic Thought”, dalam Suha Taji Faruki (*ed.*). *Modern Muslim Intellectual and The Qur’an*. London: Oxford University.

Gutting, Gary (*ed.*). 1994. *The Cambridge Companion Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon Press.

___________. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.

Hallaq, Wael. B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*. Cambridge: University Press.

Harold H. Titus. 1968. *Living Issues in Philosophy; An Introductory Text Book*. New Delhi: Eurasia Publisshing House.

Hassan Hanafi. 1995. *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture*. Jilid I. Kairo: Anglo.

___________. 1996. “Method of Thematic Interpretation of the Qur’an”, dalam Stefan Wild (*ed.*). *The Qur’an as Text*. Leiden-New York: EJ. Brill.

___________. 1977. *Religious Dialogue and Revolution*. T.tp.: t.p.

Hornby, A.S. 1963. *Oxford Advanced Leaners Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press.

Juynboll, G. H. A. 1965. *The Authenticity of The Tradition Literature; Discussion in Modern Egypt*. Leiden: EJ. Brill.

Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: The University of Chicago Press.

M. Musthafa al-Azami. 1985. *On Schact's Origin of Muhamadan Jurisprudence*. Saudi Arabia: King Saud University.

Mahmoud M. Ayoub. 1984. *The Qur'an and Its Interpreters*. Albany: State University of New York Press.

Mahmud Muhammad Thaha. 1987. *The Second Message of Islam*. New York: Syraccuse University Press.

Martin, Richard C., Mark Woodward, dan Dwi Atmaja. 1997. *Defender of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. USA: Oneworld Publication.

McCarthy, T. 1978. *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Cambridge: The MIT Press.

Muhammad Abdur Rauf. 1985. "Outsider Interpretation of Islam; A Muslim's Point of View", dalam Richard Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*. Temple: The University of Arizona Press.

Ozdemir, Ibrahim. t.t. "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought", dalam *The American Journal of Islamic Sciences*. Vol. 9. No. 2.

Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutic Interpretation Theory in Schleimacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evamston: Northwestern University Press.

Reichardt dan D. Cook. 1979. "Beyond Qualitative Versus Quantitative Method", dalam Thomas D. Cook dan Charles S. Reichardt (*eds*.). *Qualitative and Quantitative Methods in Evaluation Research*. Beverly Hills: Sage Publicatina.

Ricouer, Paul. "The Model of Text; Meaningfull Action Considered as Text" dalam http://rehue.csosiales.unchile.cl/publications/moebio/04/osorio07.htm.

Riffat Hassan. t.t. *Women Religion and Sexuality: Study of Impact of Religious Teaching on Women*. Philadelphia: Trinity Press.

Runes, Dagobert D. (*ed*.). 1963. "Dictionary of Philosophy", *Article Truth New Jersey*. T.tp.: t.p.

Seyyed Hossein Nassr. 1981. *Islamic Life and Thought*. Alabani N.Y: State University of New York Press.

Mujâhid Muhammad ash-Shawwaf. 1879. "Early Tafsir; A Survey of Qur'anic Contemporary up to A..H. 150", dalam Khursid Ahmad dan Zafar Ishaq Anshari (*eds*.). *Islamic Perspective; Studies in Honour of Sayyid Abûl A'la al-Mawdudi*. London: The Islamic Fondation.

Wansbrough, John. 1977. *Qur'anic Studies; Sources and Methods of Scriptual Interpretation*. London: Oxford University Press.

Waugh, Early H. dan Frederick M. Denney (*eds*.). 1998. *The Shaping of An American Discourse a Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Sholar Press.

Wehr, Hans. 1999. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ed. J. Milton Cowan. Cet. III. Beirut: Librairie Duliban.

Wuthnow, Robert, dkk. 1984. *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jurgen Habermas*. London-New York: Routledge.

Yusuf Rahman. 2001. "The Hermeneutical Theory of Nashr Hâmid Abû Zayd". *Disertasi Ph.D.* McGill University.

Karya dalam Bahasa Indonesia

A. Mas'udi Ghufran. 1997. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT Grafindo Persada.

Abdul Chaer. 2003. *Linguistik Umum*. Cet. II. Jakarta: Rineka Cipta.

Abdullahi Ahmad an-Naim. 1994. *Dekonstruksi Syari'ah*. Terj. Amiruddin ar-Rani. Yogyakarta: *LKiS*.

Abdul Mustaqim. 2003. *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka.

___________ dan Ahmad Baidlowi. 2003. "Paradigma Tafsir Kontemporer dan Implikasinya terhadap Akseptabilitas Islam", dalam *Dinamika:* Jurnal Dialektika Peradaban Islam. No. 1, Juli.

___________. 2003. "Pergeseran Paradigma Konsep *Naskh*: Studi Kritis Pemikiran Mahmud Muhammad Thaha". Penelitian Individual Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (tidak diterbitkan).

___________. 2003. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruksi Riffat Hassan*. Yogyakarta: Sabda Persada.

Ahmad Syafi'i Ma'arif. 1984. "Fazlur Rahman, Al-Qur'an, dan Pemikiran Islam". Kata Pengantar dalam Fazlur Rahman. *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.

Amin Abdullah. 1994. *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

___________. 1996. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

___________. 2000. “Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga”, dalam Jurnal *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*. Yogyakarta: IAIN SUKA. No. 65/VI.

___________. 2002. “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainur Rofiq. *Madzab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press.

___________. 2004. Laporan Rektor “*Berbenah Menuju Center for Excellence”,* dalam *Pidato Dies Natalis IAIN/UIN Sunan Kalijaga ke-53* pada 25 September.

Aminuddin. 2003. *Semantik: Pengantar Studi tentang Makna*. Bandung: Sinar Baru Algensindo.

Asghar Ali Engineer. 1994. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Terj. Farid Wajdi dan Ciciek Farcha. Yogyakarta: LSPPA.

Azyumardi Azra. 1994. “Studi Islam di Timur dan Barat Pengalaman Selintas”, dalam Jurnal *Ulumul Qur’an*. Vol. 5. No. 3.

___________. 2003. “The Making of Islamic Studies in Indonesia”. *Makalah* disampaikan pada Konferensi Nasional Kajian Islam Indonesia di Hotel Syahid Yogyakarta.

Bisri Effendy. 1999. “Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan”, dalam Abdurrahman Wahid. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: *LKiS*.

Depdikbud. 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Djohan Effendi. 1993. “Mempertimbangkan Fazlur Rahman”, dalam Jurnal *Dinamika*. No. 1. Juli-September.

E. Gerrit Singgih. 2005. *Mengantisipati Masa Depan: Berteologi di Awal Milenium III*. Cet. II. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.

Gottschalk, Lois. 1986. *Mengerti Sejarah*. Terj. Nugroho Noto-susanto. Jakarta: UI Press.

Haidar Bagir. 2003. "Hermeneutika dan Teks Agama". *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional tentang Hermeneutika Al-Qur'an di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta kerja sama dengan LPII UMY.

Hamim Ilyas. 2004. "Kata Pengantar", dalam Muhammad Yusuf, dkk. 2004. *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*. Yogyakarta: Teras.

Harold H. Titus, dkk. 1984. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Terj. H.M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang.

Hassan Hanafi. 1991. *Dialog Agama dan Revolusi*. Terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Ian Barbour. 2003. *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*. Terj. E.R. Muhammad. Bandung: Mizan.

Ihsan Ali Fauzi. 1993. "Mempertimbangkan Neo-Modernisme", dalam Jurnal Dialog Pemikiran Islam *Islamika*. No. 2. Oktober-Desember.

Jansen, J.J.G. 1997. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*. Terj. Hairus Salim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Khaled Abou el-Fadl. 2004. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Khoiruddin Nasution. 2002. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Mus-*

lim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia. Leiden-Jakarta: INIS.

Komaruddin Hidayat. 1996. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina.

Kuntowidjoyo. 2001. "Periodesasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Idiologis, dan Ilmu", Naskah Pidato Guru Besar Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. 12 Juli.

__________. 2002. *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas*. Bandung: Mizan.

Lorens Bagus. 1996. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Utama.

M. Mansur. 2000. "Metodologi Penafsiran Realis ala Hassan Hanafi", dalam *Jurnal Al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 1. No. 1 (Juli).

M. Quraish Shihab. 1998. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. XVIII. Bandung: Mizan.

__________. 2004. *Tafsir al-Misbâh*. Cet. II. Jakarta: Lentera Hati.

Machasin. 2003."Islam: Pembentukan dan Perkembangannya", dalam *Dinamika: Jurnal Dialektika Peradaban Islam*. Edisi Juli.

__________. 2003. "Membincang Diri di Tengah Perubahan", Kata Pengantar dalam Ahmad Syarqawi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrûr*. Yogyakarta: eLSAQ Press.

Madzharul Haq Khan. 1994. *Wanita Korban Patologi Sosial*. Terj. Luqman Hakim. Jakarta: Pustaka.

Mahmud Muhammad Thaha. 1996. *Syariah Demokratik*. Terj. Nur Rohman. Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi.

Masdar Farid Mas'udi. 1987. "Memahami Ayat Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Munawir Syadzali et. al. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

___________. 1991. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Muhammad Abed al-Jabiri. 2000. *Post Tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: *LKiS*.

Mohammed Arkoun. 1997. *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

___________. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS.

Muhammad Aunul 'Abid Shah dan Hakim Tauhid (*ed*.). 2001. *Mozaik Pemikiran Timur Tengah*. Bandung: Mizan.

Noeng Muhadjir. 1989. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.

Norris, Christopher. 2003. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. Terj. Ridwan Mudhir. Yogyakarta: ar-Ruzz.

Nurcholish Madjid. 1993. "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an", dalam Jurnal *Islamika*. No. 2. Oktober-Desember.

___________. 2000. *Islam Agama Peradaban*. Cet. II. Jakarta: Paramadina.

Piaget, Jean. 1995. *Strukturalisme*. Terj. Harmoyo. Jakarta: Yayasan Obor.

Purcell, Edwin J. 1984. *Kalkulus dan Geometri Analitik*. Terj. Enyoman Susilo dan Bana Kartasasmita Rawuh. Jakarta: Airlangga.

Redaksi Ensiklopedi Indonesia. 1990. *Ensiklopedi Indonesia: Seri Geografi, "Suria"*. Jakarta: PT Intermasa.

Ricouer, Paul. 2002. *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*. Terj. Musnur Hery. Yogyakarta: IRCiSoD.

Riffat Hassan. 1990. "Feminisme dan Al-Qur'an: Percakapan dengan Riffat Hassan", dalam Jurnal *Ulumul Quran*. Vol. II.

Rizal Mustansir dan Misnal Munir. 2001. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sahiron Syamsuddin. 2002. "Metode Intratekstual Syahrûr dalam Penafsiran Al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (*ed.*). *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

___________. 2003. "Pembacaan Muhammad Syahrûr terhadap Beberapa Ayat Gender", *Makalah*. Disampaikan dalam diskusi PSW IAIN SUKA Yogyakarta.

Sidi Gazalba. 1973. *Sistematika Filsafat: Pengantar kepada Teori Pengetahuan*. Jakarta: Bulan Bintang.

Thâhir al-Haddad. 1993. *Wanita dalam Syari'at dan Masyarakat*. Terj. M. Adib Bisri. Cet. 4. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Taufiq Adnan Amal (*peny.*). 1992. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.

___________. 1992. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.

___________ dan Syamsu Rizal Panggabean. 1990. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *1992. Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Ugy Suharto. 2003. “Apakah Al-Qur’an Memerlukan Hermeneutika?”. *Makalah*. Disampaikan dalam Seminar Nasional tentang Hermeneutika Al-Qur’an di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, kerja sama dengan LPII UMY. (10 April).

Winarno Surakhmad. 1978. *Dasar dan Teknik Research*. Bandung: Tarsito.

INDEKS

B

C

D

E

F

G

H

I

J

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

BIODATA PENULIS

Abdul Mustaqim, lahir di Purworejo pada 4 Desember 1972. Pendidikan dasar dan menengah pertama ditempuh di Kota asalnya, Purworejo. Sementara pendidikan Menengah Atas dia tempuh di Yogyakarta, tepatnya di MA PP. Ali Maksum Yogyakarta. Setelah menyelesaikan pendidikan Menengah Atas, Mustaqim melanjutkan studinya di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan mengambil konsentrasi Tafsir-Hadits. Kemudian, dia melanjutkan pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan mengambil konsentrasi Agama-Filsafat. Oleh karena merasa belum puas dengan keilmuan yang diperoleh, pada 1999 Mustaqim masuk program doktor (S3) dengan mengambil konsentrasi Tafsir pada almamater yang sama.

Selain menjalani pendidikan formal, Mustaqim juga banyak mengikuti pendidikan nonformal, seperti belajar ilmu agama di Pesantren Ali Maksum Krapyak Yogyakarta yang diasuh oleh KH. Ali Maksum. Pada 2000, dia mengikuti Pelatihan Gender Mainstreaming PSW IAIN SUKA; mengikuti Kursus Bahasa Inggris di Pusat Bahasa UGM (2002); mengikuti DIKLAT Lajnah Pentashih Al-Qur'an DEPAG RI (2005); dan pada tahun yang sama dia terlibat

dalam *Dawrah li Ta'hil Mua'lim al- Lughah al-'Arabiyyah,* Kerja sama UIN dengan Saudi Arabia. Pada 2006, Mustaqim kembali mengikuti *Short Course on University Management* di Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM) dan pada 2007 megikuti *Short Course on Arabic TOT Training of Trainers* di Mesir. Dan saat ini, Abdul Mustaqim mengajar di almamaternya, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Selain mengajar, sebagai aktivitas utamanya, Mustaqim juga banyak mengikuti seminar, baik tingkat nasional maupun internasional. Selain itu, dia juga banyak terlibat di berbagai organisasi, baik organisasi keilmuan di lingkungan UIN Sunan Kalijaga maupun organisasi sosial-keagamaan, seperti di MUI dan juga di NU.

Selain mengajar dan berorganisasi, Abdul Mustaqim juga banyak melakukan penelitian, menulis artikel di berbagai media dan jurnal ilmiah, menerjemah dan juga menulis buku. Beberapa karya ilmiah yang sudah diterbitkan, di antaranya: (1) *Ibadah-Ibadah yang Paling Mudah,* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000); (2) *Asbab al-Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001); (3) *Menuju Pernikahan Maslahah,* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002); (4) *Studi Kepemimpinan Islam,* (Yogyakarta: Al-Muhsin Press, 2002); (5) *Aliran-Aliran Tafsir: Madzahibut Tafsir Periode Klasik Hingga Kontemporer,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005).

Adapun karya ilmiah yang berupa hasil terjemahan, di antaranya: (1) *Manajemen Qalbu,* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002); (2) *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (*ed.*), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002); (3) *Syari'at Islam: Pergumulan Teks dan Realitas,* (Yogyakarta: eLSAQ 2003); (4) *Untaian Kata Berhikmah Imam Ali bin Abi Thalib,* (Bandung: Nuansa, 2005); (5) *Menjadi Orang Tua Bijak,* (Bandung: Mizan, 2005); dan (6) *Studi Kitab Tafsir Kontemporer,* (sebagai kontributor), (Yogyakarta: Teras, 2006).